اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۴ء

مدیر:

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۴ء)
مدیر	:	محمد رفیع الدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۴ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۱۴۰
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۰۲۱-۰۷۷۳
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۵ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۴ء | شمارہ: ۲

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

یہ رسالہ اقبال کی زندگی شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لئے وقف ہے اور ایسے مقالات شائع کرتا ہے جو سیاسی، اخلاقی، قانونی، فنی، اقتصادی، سماجی، تعلیمی، مذہبی، نفسیاتی اور دوسرے پہلوؤں سے اقبال کے فلسفہ' خودی کی تشریح، توضیح یا توسیع پر مشتمل ہوں۔

بدل اشتراک

(چار شماروں کے لئے)

پاکستان		بیرونی ممالک
۸ روپیہ	- - -	۱ پونڈ

قیمت فی شمارہ

۲ روپیہ	- -	۵ شلنگ

مضامین برائے اشاعت "مدیر اقبال ریویو
۸۴۔ پاکستان سیکریٹریٹ۔ کراچی" کے پتہ پر ارسال فرمائیں۔

ناشر و طابع : ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ڈائرکٹر، اقبال اکادمی پاکستان کراچی
مطبع : فیروزسنز پریس ۔ کراچی

اقبال ریویو

مجلہ اقبال اکادمی پاکستان

مدیر : ڈاکٹر محمد رفیع الدین　　　مدیر معاون : عبدالحمید کمالی

جلد ۵　　　جولائی ۱۹۶۴ء مطابق ربیع الاول ۱۳۸۴ھ　　　شمارہ ۲

مندرجات

اس شمارے کے مضمون نگار

---

* — محمد مسعود احمد — صدر شعبہ اردو۔ گورنمنٹ کالج۔ میرپور خاص

* — یوسف سلیم چشتی — پروفیسر۔ ایچیسن کالج۔ لاہور

* — ضامن نقوی۔ کراچی

* — خواجہ آشکار حسین — پرنسپل نبی باغ ضیاء الدین میموریل کالج۔ کراچی

* — محمد رفیع الدین — ڈائرکٹر اقبال اکیڈیمی۔ پاکستان۔ کراچی

* — محمد احمد سعید — رکن شعبہ فلسفہ و نفسیات۔ اردو کالج۔ کراچی

اقبال کے فلسفہ خودی میں مقام عبدیت

محمد مسعود احمد

'شمع و شاعر' اقبال کی وہ پہلی نظم ہے جس میں وہ تصور خودی ملتا ہے جو فکر جدید میں انقلاب آفریں ہے۔ اس نظم کا سال اشاعت ۱۹۱۲ء ہے۔ اسی سال اقبال نے اپنی مشہور مثنوی ''اسرار خودی'' رقم کی اور مسئلہ خودی کو اسمیں باضابطہ طور پر پیش کیا۔

'اسرار خودی' کی اشاعت سے پیشتر اقبال پر وجودیت کا رنگ غالب تھا۔ بانگ درا میں وجودی مفہوم کی بہت سی نظمیں ملتی ھیں۔ اس ضمن میں معنی آفرینی کے لحاظ سے مندرجہ ذیل شعر اردو ادب میں شاہکار ہے۔

ھاں آشنائے لب نہ ھو راز کہن کہیں
پھر نہ چھڑ جائے قصہ دار و رسن کہیں

جس زمانہ میں اقبال ڈاکٹریٹ کا مقالہ تصنیف کر رہے تھے اسوقت وہ رومی سے اتنے متاثر نظر نہیں آتے جتنے کہ محی الدین العربی سے۔ وہ لکھتے ھیں

The student of Islamic Mysticism who is anxious to see an all-embracing exposition of the Principle of Unity, must take up the heavy volumes of the Andalusian Ibn al-Arabi, whose profound teaching stands in strange contrast with the dry-as-dust Islam of his countrymen.[1]

لیکن اسرار خودی کی اشاعت کے بعد اچانک انکشاف ھوا کہ وہ اب ''ھمہ اوستی'' نہیں، ''ھمہ از وستی'' ھوگئے ھیں۔ چنانچہ :—

> اسرار خودی کے شائع ھونے کے بعد ان کے کیمبرج کے استاد فلسفہ میک ٹیگرٹ نے انہیں لکھا کہ طالب علمی کے زمانے میں تو تم زیادہ تر ''ھمہ اوستی'' معلوم ھوتے تھے۔ اب معلوم ھوتا ہے کہ ادھر سے ھٹ گئے ھو—۲

---

1. Muhammad Iqbal : The Development of Metaphysics in Persia, Lahore, Introduction P.X

۲ — خلیفہ عبدالحکیم — فکر اقبال ـ مطبوعہ لاھور، ص ـ ۳۲۵

اسرار خودی کی تمہید میں اقبال نے حافظ شیرازی اورعجمی تصوف پر سخت تنقید کی ہے۔ جس سے خواجہ حسن نظامی بہت برگشتہ ہوئے۔ اور علامہ کے خلاف بہت کچھ لکھا۔

اقبال کی اسرار خودی عجمی تصوف کے خلاف اعلان بغاوت تھا اور احیاء شریعت اسلامیہ کے لئے ایک نیک کوشش۔ خود فرماتے ہیں :—

ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی —۳

نکلسن اسرار خودی کے دیباچے میں لکھتے ہیں :—

The cry "Back to the Quran" "Back to Muhammad" has been heard before, and the responses have hitherto been somewhat discouraging--He sees that Hindu intellectualism and Islamic Pantheism has destroyed the capacity for action--Now, this capacity depends ultimately on the conviction that *Khudi—is real and is not merely an illusion of mind.*[4]

نظریہ وحدۃ الوجود میں اس تصور کی گنجائش نہیں کہ خودی ”وہم نہیں بلکہ ایک لازوال حقیقت ہے،،۔ جیسا کہ اقبال کا نظریہ ہے۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ۱۹۱۰ء تا ۱۹۱۴ء کے دوران امرتسر میں شیخ احمد سرہندی کے مکتوبات شائع ہوتے رہے۔ اقبال نے ضرور ان کا مطالعہ کیا ہوگا۔ شیخ احمد کے ہاں نظریہ شہود ہے۔ اس میں ذات عبد نمایاں ہے اقبال اس نظریہ سے متاثر نظر آتے ہیں چنانچہ وہ ”اسرار خودی،، میں حضرت جلال الدین رومی سے

Much as he dislikes the type of sufism exhibited by Hafiz, he pays homage to the pure and the profound genius of Jalaluddin, though he rejects the doctrine of self-abandonment taught by the great Persian mystic and does not accompany him in his pantheistic flights.[5]

---

۳ — شیخ عطاءاللہ — مکاتیب اقبال۔ حصہ اول۔ مطبوعہ لاہور، صفحہ ۴۲

4. R.A. Nicholson : the Secrets of the Self, (Italics mine), Lahore, 1944. P-xi—xii

5. Ibid, p. xiv

کمال عقیدت کے باوجود ان کے نظریہ ''فنا،، سے متفق نہیں جیسا کہ نکلسن نے لکھا ہے۔ وہ لکھتے ہیں :—

نکلسن نے تو یہ لکھا ہے کہ اقبال، جلال الدین رومی کے تصور وحدۃ الوجود سے متفق نہ تھے لیکن خود اقبال کو رومی کے ہاں وحدۃ الوجود نظر نہیں آتا۔ ایک مضمون میں موصوف نے خواجہ حسن نظامی کو لکھا تھا :—

> حضرت ! میں نے مولانا جلال الدین رومی رحمۃ اللہ علیہ کی مثنوی کو بیداری میں پڑھا ہے اور بار بار پڑھا ہے۔ آپ نے شاید اس کو سکر کی حالت میں پڑھا ہے کہ اس میں آپ کو وحدۃ الوجود نظر آتا ہے مولوی اشرف علی صاحب تھانوی سے پوچھئے وہ اس کی تفسیر کس طرح کرتے ہیں۔ میں اس بارے میں انہی کا مقلد ہوں —٦

گسستن و پیوستن سر الوصال۔ سر الفراق

اقبال نے ابتداء میں جب رومی ؒ کا مطالعہ کیا تو وہ وجودی تھے۔ اگر رومی کے ہاں وحدۃ الوجود نہیں تھا تو پھر علامہ کا اس دور میں وجودی ہونا تعجب انگیز ہے کیوں کہ سب سے زیادہ انہوں نے رومی ہی سے تاثر قبول کیا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ مسلک شہودی کی طرف ان کا میلان طبع مطالعہ مجدد رح یعنی شیخ احمد کا مرہون منت ہے اس فکر کی تعبیر

---

٦ — ''سر اسرار خودی،، از محمد اقبال مطبوعہ اخبار وکیل۔ امرتسر۔ ۹ فروری ۱۹۱٦ء بحوالہ مجلہ اقبال۔ لاہور۔ اپریل ۱۹۵۳ء صفحہ ۵۵۔

٧ — مولانا جلال الدین رومی کے تفصیلی حالات کے لئے مندرجہ ذیل کتابیں مطالعہ کی جائیں :

۱ — سلطان ولد — ابتداء نامہ
۲ — افلاکی — مناقب العارفین
۳ — رومی — فیہ مافیہ تہران۔ ۱۹۲۸ء
۴ — رومی — مقالات شمس تبریز
۵ — بدیع الزماں — شرح حال مولانا۔ تہران۔ ۱۹۳۲ء

6. C. Huart: Les Saints des derviches tourneurs, Paris, 1918-22.
7. Dr. H. Ritter : Der Islam, 1940, 1942.

میں اور عوامل بھی شامل رہے ۔ غلام مصطفے خان نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے، وہ تحریر فرماتے ھیں :—

> آخرکار ہمارے مجدد الف ثانی (رحمتہ اللہ علیہ) نے وحدۃ الوجود کے مقابلے میں وحدۃ الشہود کا عقیدہ قائم کرکے قرآن اور حدیث کی اتباع پر زور دیا اور سب سے آخر میں شاہ ولی اللہ کا ظہور ہوا جنہوں نے وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود دونوں کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ۔ مشرق کے ان مفکرین سے اقبال نے استفادہ کیا ۔ ۸

اقبال نے ایک جگہ خود اس حقیقت کا اعتراف کیا ھے۔ وہ طالب وصال نہیں، طالب فراق ھیں۔ فراق طلبی ان کے نزدیک اصل حیات ھے۔ اسی لئے وہ وجودیوں کے اتحاد اصول کے نظریئے سے گریزاں نظر آتے ھیں ۔ شیخ احمد کی فراق پسندی ان کو پسند ہے اسی لئے وہ خود کو سرالوصال کہلانا پسند نہیں کرتے بلکہ ان کو سر الفراق کہلانے پر اصرار ھے ۔ چنانچہ ایک مکتوب میں خواجہ حسن نظامی کو تحریر فرماتے ھیں :—

> حضرت امام ربانی نے مکتوبات میں ایک جگہ بحث کی ھے کہ ''گستن،، اچھا ھے یا ''پیوستن،، ۔ میرے نزدیک ''گستن،، عین اسلام ھے اور ''پیوستن،، رہبانیت یا ایرانی تصوف ھے ۔ اور اسی کے خلاف میں صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں ۔ گذشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ھی کیا ھے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ھے ۔ آپ کو یاد ھوگا جب آپ نے مجھے سر الوصال کا خطاب دیا تھا تو میں نے آپ کو لکھا تھا کہ مجھے سر الفراق کہا جائے اس وقت میرے ذھن میں یہی امتیاز تھا جو مجدد الف ثانی نے کیا ھے ۔ ۹

محمد اکرام نے بھی اس مکتوب کا کچھ حصہ رود کوثر میں نقل کیا ھے اور آخر میں لکھا ھے :—

---

۸ — ڈاکٹر غلام مصطفے خاں : ادبی جائیزے ۔ مطبوعہ کراچی ۱۹۵۹ صفحہ ۱۰۵ ۔

۹ مجلہ اقبال ۔ اپریل ۱۹۵۳ء جلد نمبر ۲ شمارہ نمبر ۴ ۔ لاھور صفحہ ۵۴ ۔

اقبال نے سر الفراق کے جس خطاب کی خواہش کی تھی اس کے حضرت مجدد الف ثانی اس سے بھی زیادہ مستحق ہیں اور واقعہ یہ ہے کہ اگر ابن العربی کو سرالوصال اور حضرت مجدد کو سر الفراق کہا جائے تو ان کے فلسفوں اور وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا امتیاز بخوبی ذہن نشین ہو جاتا ہے۔ ۱۰

بہر کیف اقبال، شیخ احمد کی اتباع میں سر الفراق کہلانا پسند کرتے ہیں اور مسلک وحدۃ الشہود ہی ان کا مسلک ہے۔ وحدۃ الوجود کو زندیقیت سے تعبیر کرتے ہیں اور اس سے تائب ہوگئے ہیں۔ ایک جگہ خود تحریر فرماتے ہیں :-

خواجہ صاحب کو یہ معلوم نہیں کہ یورپ کا علمی مذہب تو وحدۃ الوجود ہے جس کے وہ حامی ہیں۔ میں تو اس مذہب سے جو میرے نزدیک زندیقیت ہے تائب ہوکر خدا کے فضل و کرم سے مسلمان ہوچکا ہوں۔ ۱۱

وحدۃ الوجود سے جو مسموم اثرات پھیل رہے تھے اس سے اقبال نے نہ صرف خود کو محفوظ رکھا بلکہ ملت اسلامیہ کو محفوظ رکھنے کا بیڑا اٹھایا۔ یہی وہ مشن تھا جس کی شیخ احمد نے ابتدا کی تھی، اقبال نے شیخ احمد کے اس مشن کو ترقی دی چنانچہ خود فرماتے ہیں :-

رہبانیت دنیا کی ہر مستعد قوم میں اس کے عملی زوال کے وقت پیدا ہوئی ہے۔ اس کا مٹانا ناممکن ہے کہ بعض رہبانیت پسند طبائع ہروقت موجود رہتی ہیں، جو کچھ ہم کرسکتے ہیں وہ صرف اسی قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں اور اس کو رہبانیت کے زہریلے اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔ ہم وحدۃ الوجودیوں کو مسلمان بنانا نہیں چاہتے بلکہ مسلمانوں کو ان کے تخیلات کے دام سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اگر

---

۱۰ شیخ محمد اکرام — رود کوثر۔ مطبوعہ لاہور۔ ۱۹۵۸ء صفحہ ۲۹۳

۱۱ ''سر اسرار خودی،، از علامہ اقبال مطبوعہ اخبار ''وکیل،، امرتسر۔ ۹ فروری ۱۹۱۶ء بحوالہ مجلہ اقبال۔ لاہور۔ اپریل ۱۹۵۰ء

ہم حق پر ہیں تو خدا ہماری حمایت کرے گا اور اگر ناحق پر ہیں تو ہم فنا ہو جائیں گے۔ ابن تمیہ، ابن جوزی، زمخشری، اور ہندوستان میں حضرت مجدد الف ثانی، حضرت عالمگیر غازی رح، شاہ ولی اللہ دہلوی اور شاہ اسماعیل دہلوی نے یہی کام کیا ہے اور ہمارا مقصد صرف اس سلسلے کو جاری رکھنے کا ہے اور کچھ نہیں۔ ۱۲

مثنوی اسرار خودی اور رموز بیخودی، ملت اسلامیہ کی حیات اجتماعیہ پر اثر انداز ہوئی۔ برھان احمد فاروقی نے صحیح لکھا ہے :

سر محمد اقبال (۱۸۷۵ء — ۱۹۳۸ء) ایک بڑے شاعر اور فلسفی عالم تھے جب سے انہوں نے اسرار خودی تصنیف کی مسلمانوں کے سیاسی اور اخلاقی خیالات کے رجحان کو بدل دیا۔ انہوں نے تصوف کے نظریہ فنا یا نفی خودی کی تنقیص کی، اس کے بجائے خودی اور اثبات خودی کو تجویز کیا اور وحدت وجود پر اعتراض کیا۔ ۱۳

اور یہ اعتراض شیخ احمد ہی کے اثرات کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ برھان احمد نے جہاں مابعد حضرات پر شیخ احمد کے اثرات کا جائزہ لیا ہے وہاں لکھا ہے :—

بعد ازاں سر محمد اقبال نے متصوفین کے عقیدہ وحدت وجود کے خلاف احتجاج کیا اور اسلامی اخلاقیت کو نئی روح بخشی اور جہد و عمل کی زندگی کی تلقین کی۔ ۱۴

برھان احمد فاروقی نے ایک نشریہ تقریر میں بھی علامہ اقبال اور حضرت مجدد رح الف ثانی کے فکری مماثلات کا اسطرح ذکر کیا ہے :—

مجدد الف ثانی اور علامہ اقبال کے افکار میں بظاہر جو مماثلت نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں کے دل میں ولولہ تھا کہ لوگوں کے خیالات کا رخ اسلام کی طرف پھیرا جائے۔ دونوں کشف کو

---

۱۲ بحوالہ مذکورہ ص ۔ ۳۵

۱۳ ڈاکٹر برھان احمد فاروقی — حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید مطبوعہ لاہور، ۱۹۴۰ء، صفحہ ۳-۲۶۷

۱۴ ایضاً۔

ذریعہ علم سمجھتے ہیں، دونوں وحدۃ الوجود (نظریہ اتحاد و حصول) کو غلط سمجھتے ہیں ۔ دونوں کو اس بات پر اصرار ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی اسوۂ کامل اور معیار کمال کی حیثیت رکھتی ہے ۔ ۱۵

اقبال کی شہودیت پسندی نے ان کو مقام ''عبدیت،، کے تصور سے آشنا کیا ۔ کیوں کہ وجودیت میں عبدیت کا کیا سوال ۔ اسی نظریہ ''عبدیت،، پر علامہ نے اپنے مشہور نظریہ ''خودی،، کی بنیاد رکھی ہے ابوسعید نور الدین نے بھی لکھا ہے : ـــ

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے بھی، جو برصغیر پاک و ہند کے ایک بہت بڑے صوفی گزرے ہیں، شیخ محی الدین ابن عربی کے نظریہ' وحدۃ الوجود پر سخت تنقید کی ہے ۔ انہوں نے بڑے شد و مد کے ساتھ یہ ثابت کیا ہے کہ سلوک میں سالک کی آخری منزل، جیسا کہ عام طور پر صوفیاء کا عقیدہ ہے، وحدۃ الوجود نہیں بلکہ اس سے بھی آگے اور ایک منزل ہے جسے مقام ''عبدیت،، کہنا چاہئیے، یہ وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر سالک پر یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ ایک بندۂ محض ہے ۔ وحدۃ الوجود کے تصور سے اس پر خدا سے اتحاد و اتصال کی جو کیفیت طاری ہوتی ہے، وہ کوئی دائمی کیفیت نہیں ہے، بلکہ عارضی ہے، امر واقعہ یہ ہے کہ بندہ، بندہ ہے اور خدا، خدا ہے ۔

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے اس نقطہ نظر سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہوئے ۔ وہ اپنی خودی کو فنا کرکے خدا یا انائے مطلق میں ضم ہو جانے کے ہرگز قائل نہیں اور ''مقام عبدیت،، یا ''مقام بندگی،، کو ترک کرکے ''شان خداوندی،، قبول کرنے کے لئے قطعاً راضی نہیں ـــ

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزومندی
مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی ۱۶

۱۵ منشورات اقبال مرتبہ بزم اقبال ۔ مطبوعہ لاہور، ص ۔ ۱۴ (ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ـــ اقبال اور مجدد الف ثانی)

۱۶ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین ـــ ''وحدۃ الوجود اور فلسفہ خودی،، ۔ مطبوعہ اقبال ریویو (کراچی) جولائی ۱۹۶۲ء، ص ۔ ۱۱۵

شریعت و طریقت کو ہم آہنگ کرکے ایک طرف تو شیخ احمد سرہندی نے عجمی تصوف کو اسلامی رنگ میں رنگا اور دوسری طرف وحدۃ الوجود کے مقابلے میں وحدۃ الشہود کا تصور پیش کرکے اس رنگ کو اور نکھارا — اور نام نہاد صوفیہ کے دامِ تزویر سے ملت اسلامیہ کو بچایا ۔ یہ تصورات تصوف میں خاص اہمیت رکھتے ہیں اس لئے اس پر تدریجی تفصیل سے روشنی ڈالی جائیگی ۔

اسلامی تصوف میں تصور وحدۃ الوجود، فلسفہ نو افلاطونیت سے داخل ہوا ہے جس کی بنیاد افلاطون کے افکار و خیالات پر ہے ۔ تیسری صدی عیسوی اس کے شباب کا زمانہ تھا ۔ عباسیوں کے عہد میں (۱۳۲ھ-۷۵۰ء تا ۶۵۶ھ-۱۲۵۸ء) مسلمانوں نے اس فلسفہ کو اپنایا ۔ الکندی (م ۔ ۲۷۰ھ-۸۸۳ء) الفارابی (م ۔ ۳۳۹ھ-۹۵۰ء)، ابن مسکویہ (م ۔ ۴۲۱ھ-۱۰۳۰ء) اور ابن سینا (م ۔ ۴۲۸ھ-۱۰۳۷ء) ارسطاطالیسی فلاطونیت یعنی مشائیت کے پیرو تھے ۔

ذوالنون مصری (م ۔ ۲۴۵ھ-۸۵۹ء) پہلے صوفی ہیں جن سے وحدۃ الوجود کے خیالات منسوب کئے جاتے ہیں ۔ اسکندریہ، ظہور اسلام سے بہت پہلے فلسفہ نو افلاطونیت کا مرکز رہا تھا اس لئے ان کا متاثر ہونا لازمی تھا ۔ غرض ان کی بدولت اس تصور نے فروغ پایا اور حسین بن منصور الحلاج (م ۔ ۳۰۹ھ-۹۲۱ء) کے ہاں اس نے کمال حاصل کیا ۔ منصور کے بعد محی الدین ابن العربی (م ۔ ۶۳۸ھ-۱۲۴۰ء) نے وحدۃ الوجود کو شد و مد کے ساتھ پیش کیا ۔ فتوحات مکیہ، ترجمان الاشواق اور فصوص الحکم وغیرہ میں وجودی تصورات کو بیان کیا گیا ہے ۔ اس تصور کا مؤید ہونے کی وجہ سے دوسرے مذاہب کے متعلق جو ان کا طرزِ عمل تھا وہ ان اشعار سے نمایاں ہے جن کا ترجمہ یہاں پیش کیا جاتا ہے :—

> آج سے پہلے میرا یہ حال تھا کہ جس ساتھی کا دین مجھ سے نہ ملتا میں اس کا انکار کرتا اور اسے اجنبی سمجھتا ۔ لیکن اب میرا دل ہر صورت کو قبول کرتا ہے، وہ اب ایک چراگاہ بن گیا ہے، غزالوں کی — اور دیر ہے راہبوں کا، اور آتشکدہ ہے آتش پرستوں کے لئے اور کعبہ ہے حاجیوں کے لئے اور الواح ہے تورات کی اور صحیفہ ہے قرآن کا ۔
>
> میں اب مذہب عشق کا پرستار ہوں ۔ عشق کا قافلہ جدھر جاتا ہے

مجھے لے جائے۔ میرا دین بھی عشق ہے، میرا ایمان بھی عشق ہے۔ ۱۷

محی الدین ابن العربی کے بعد، عبدالکریم جیلی نے اس مسلک کی خوب اشاعت کی اور انسان کامل کا تصور پیش کیا۔ تصور وحدۃ الوجود سے قریب قریب تمام سلاسل طریقت متاثر ہوئے۔ چنانچہ، سلسلہ قادریہ میں صدرالدین قونوی، اور عبدالکریم جیلی۔ کبرویہ میں جلال الدین رومی، شمس تبریز۔ سہروردیہ میں فریدالدین عطار۔ چشتیہ میں محمد گیسودراز، جعفر مکی ۱۸، نقشبندیہ میں عبدالصمد، رکن الدین گنگوہی، عبدالقدوس گنگوہی، خواجہ عبیداللہ احرار، عبدالرحمن جامی۔ عبدالغفور لاری وغیرہ۔ شیخ احمد سرہندی اور ان کے مرشد خواجہ باقی باللہ کا بھی ابتدا میں یہی مسلک تھا ۱۹۔ لیکن آخر میں وحدۃالشہود کے قائل ہوگئے۔ چنانچہ ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں:۔

> اچانک اللہ کی عنایت بے غایت پردۂ غیب سے ظاہر ہوئی اور بیچونی و بیچگونگی کا پردہ اٹھایا گیا۔ علوم سابق جو اتحاد وحدت کی خبر دیتے تھے، تنزل پذیر ہونے لگے۔ اور قرب و معیت ذاتیہ اور احاطہ و سریان جو اس مقام پر ظاہر ہوا تھا مخفی ہوگیا اور یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوگئی کہ صانع کو اس عالم سے مذکورہ نسبتوں میں سے کوئی نسبت بھی نہیں ہے ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ اور اگرچہ عالم سراپائے کمالات صفاتی اور مجالی ظہورات اسمانی ہے، لیکن مظہر عین ظاہر نہیں ہے اور ظل عین اصل نہیں ہے جیسا کہ اہل توحید وجودی کا مذہب ہے۔ ۲۰

---

۱۷ بحوالہ رود کوثر از شیخ محمد اکرام۔ مطبوعہ لاہور، ۱۹۵۸ء ص۔ ۳۔ ۲۹۳۔

۱۸ محمد نذیر عرشی — مفتاح العلوم۔ مطبوعہ لاہور، ۱۳۴۴ھ۔ جلد اول۔ ص۔ ۵۰۔

۱۹ خواجہ محمد معصوم — مکتوبات معصومی (خلاصہ اردو) مطبوعہ لکھنو۔ ۱۹۹۰ء، ص۔ ۹۳۰۶۔

۲۰ شیخ مجدد — مکتوبات شریف۔ جلد اول۔ مطبوعہ امرتسر۔ ۱۳۳۳ھ، ص۔ ۸۳۰۴۔

شیخ احمد سرھندی نے وحدۃ الوجود کو ''علم الیقین،، کے قبیل سے کہا ہے اور وحدۃ الشہود کو ''عین الیقین،، کے قبیل سے۔ چنانچہ تحریر فرماتے ھیں :—

جو توحید اس جماعت گرامی کی راہ میں آتی ہے، دو قسم کی ہے توحید شہودی اور توحید وجودی ۔ توحید شہودی ایک دیکھنا ہے، یعنی یہ کہ سالک کا مشہود سوائے ایک کے اور کوئی نہ ہو۔ اور توحید وجودی ایک موجود جاننا ہے اور اس کے غیر کو معدوم سمجھنا ۔ اور باوجود عدمیت کے اس کے مجالی و مظاھر کو ایک خیال کرنا ۔ پس توحید وجودی ''علم الیقین،، کے قبیل سے ہے اور توحید شہودی ''عین الیقین،، کے قبیل سے ۔ ۲۱

غالب کا یہ شعر نظریہ توحید وجودی کا ترجمان ہے۔

ھاں کھائیو مت فریب ھستی
ھر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

لیکن اقبال کا یہ شعر نظریہ توحید شہودی کا ترجمان ہے —

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

شیخ احمد سرھندی بھی معرفت نفس اور معرفت ذات پر زور دیتے ھیں ۔ کیوں کہ ان کے نزدیک منزل فنا سے اوپر بھی ایک منزل ہے جہاں ابن العربی نہیں پہنچے ۔ اس منزل پر سالک کو یہ پتہ چلتا ہے کہ خدا کو محض وجدان کے ذریعہ نہیں پہچانا جاسکتا . . . . . اس لئے انسان کو وحی اور علوم دینیہ کی قدر و منزلت کرنی چاھئیے ۔ جس کی بنیاد تمام تر وحی پر ہے دوسرے لفظوں میں یوں کہئیے کہ شریعت کی قدر و منزلت کرنی چاھئیے ۔

شیخ احمد آگے چلکر واضح کرتے ھیں کہ

''دنیا اور خدا میں وھی رشتہ ہے جو خالق و مخلوق میں ھوتا ہے اتحاد و حصول کی تمام تقریریں، الحاد ھیں جو سالک کی باطنی، غلط فہمی سے پیدا ھوتی ھیں،، ۲۲

---

۲۱ ایضاً، ص ۔ ۹

22. Theodre De. Bary: Sources of Indian Traditions, New York .

اقبال بھی اتحاد و حصول کے قائل نہیں، اسی لئے وہ ''خودی،، پر زور دیتے ہیں ۔ اور ''وحی،، کو معمار سیرت سمجھتے ہیں ۔ جس طرح شیخ احمد سرھندی نے ''وحی،، کی اہمیت پر زور دیا ہے، اقبال نے بھی اس پر شدت کے ساتھ زور دیا ہے چنانچہ ضرب کلیم میں کہتے ہیں :

عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں
راہ بر ہو ظن وتخمیں تو زبوں کار حیات
فکر بے نور ترا جذب عمل بے بنیاد
سخت مشکل ہے کہ روشن ہو شب تار حیات
خوب و ناخوب عمل کی ہو گرہ وا کیونکر
گر حیات آپ نہ ہو شارح اسرار حیات

اقبال کے نزدیک بغیر وحی کے حصول و حرام اور خوب و ناخوب کی تمیز ناممکن ہے اور بغیر اس تمیز کے زندگی، زندگی ہی نہیں ۔ تمام ترقیات کا دار و مدار اسی امتیاز پر ہے۔ عقل پر بھروسہ کیا جائے تو وہ خود تہی دست ہے، ھاں زندگی ہی جب خود اسرار حیات واشگاف نہ کردے مشکلیں آسان نہیں ہوسکتیں ۔ اس لئے ''وحی،، کی سخت ضرورت ہے اور پھر شریعت کی بھی کہ اس کا مدار وحی پر ہے ۔ یہی شیخ احمد کا نظریہ ہے اور یہی اقبال کا ۔ اسی لئے اقبال کو ان کا تصوف پسند ہے، جسکی اصل حجازی ہے ۔ خلیفہ عبدالحکیم مرحوم اس سلسلہ میں لکھتے ہیں کہ

> وہ رومی کا مرید ہے لیکن محی الدین ابن عربی کا مخالف ہے، جس کی کتاب فصوص الحکم میں اس کو توحید سے زیادہ الحاد نظر آتا ہے، وہ بڑی عقیدت سے مجدد الف ثانی کے تصوف کا قائل ہے جس نے تصوف کو دوبارہ شریعت اسلامی سے ہم آغوش کرنے کی کوشش کی ۔ ۲۳

وجودیت، ظلیت، عبدیت

مشائخ طریقت کو شیخ احمد سرھندی نے تین گروھوں میں تقسیم کیا ہے ۔ جن کی تفصیل خود موصوف کے الفاظ میں یہ ہے ۔

---

۲۳ — خلیفہ عبدالحکیم — فکر اقبال ۔ مطبوعہ لاھور، ص، ۳۹۹

۱ — طائفه اولی قائل اند بآنکه عالم بایجاد حق سبحانه، در خارج موجود است و هرچه در دست از اوصاف و کمال همه بایجاد حق است سبحانه، و خردرا شجے بیش نمی دانند بلکه شجیت هم ازوست عز شانه، در بحر هستی چناں گم می گردند که نه از عالم خبر دارند و نه نه از خود .

۲ — طائفه دیگر عالم را ظل حق سبحانه، می دانند ـ اما قائل اند بآنکه عالم در خارج موجودست لیکن بطریق ظلیت نه بطریق اصالت ـ و وجود اینها قائم بوجود حق است سبحانه، کقیام الظل بالاصل ـ

۳ — طائفه ثالث قائل اند بوحدت وجود یعنی در خارج یک موجود ست وبس ـ و آں ذات حق است سبحانه، و عالم را در خارج اصلاً تحقق نیست ـ ثبوت علمی دارند می گویند الاعیان ما شمت رائحة الوجود ـ ۲۴

گویا طائفه اولی عبدیت کا قائل ہے، طائفه ثانی ظلیت کا اور طائفه ثالث وجودیت کا ـ حضرت مجدد نے ان تین گروھوں کو بیان کرکے ان پر تبصرہ بھی فرمایا ہے چنانچه طائفه ثالث کے متعلق فرماتے ھیں :

هر چند ایں طائفه واصل و کامل اند . . . . . . اما خلق را سخنان اینها بضلالت و الحاد رهنمونی کرد و بزندقه رسانید ۲۵

اقبال نے فصوص الحکم (ابن العربی) کے مطالعه کے بعد یہی تحریر فرمایا ہے که اس میں الحاد و زندقه کے علاوہ کچھ نہیں ـ ۲۵

طائفه ثانی کے لئے فرماتے ھیں :

وطائفه ثانیه هر چند ایں مراتب را از هم بعدا، جدا دیدند وکلمه ''لا،، در آورده نفی آں نمودند اما بواسطه ظلیت و اصالت یک چیزے از بقایائے وجود اینها ثابت ماند چه رتبه ظل را باصل

---

۲۴ شیخ احمد سرهندی ـ مکتوبات جلد اول مکتوب نمبر ۱۹۰، ص ـ ۳۶ ـ ۳۷ مطبوعه امرتسر (۱۳۲۹ھ ـ ۱۹۱۱ء)

۲۵ مکاتیب اقبال جلد اول ـ

رشتہ تعلق بسیار قوی است ۔ این نسبت از نظر شان محو شد ۔ ۲۶

طائفہ اولی کے لئے فرماتے ہیں :

''طائفہ اولی اکمل و اتم اند و اسلم و اوفق بکتاب سنت،، ۲۶

پھر فرماتے ہیں :

اما طائفہ اولی بواسطہ کمال مناسبت و متابعت حضرت رسالت خاتمیتہ علیہ من الصلوۃ اتمہا ومن التحیات اکملوا جمیع مراتب ممکن را از واجب جدا ساختند و ہمہ را تحت کلمہ ''لا،، در آوردہ نفی نمودند وممکن را بواجب ہیچ مناسبتے ندیدند وہیچ نسبت را باو اثبات نکردند و خود را غیر از عبد، مخلوق غیر مقدور نہ شناختند و اورا عز شانہ، خالق و مولائے خود دانستند ۔ خود را مولا داشتن و یا ظل اور انگاشتن برین بزرگواران بسیار گران و دشوار می آید مالتمآب و رب الارباب ۔ ۲۷

آگے چل کر فرماتے ہیں :

این طائفہ علیہ را از مقام عبدیت کہ نہایت جمیع مقامات ولایت ست بہرۂ تمام ست و کدام دلیل بر صحت حال این برگزیدگان ازین تمام تر است کہ تمام کشف ایشان موافق کتاب و سنت و ظاہر شریعت است و سر موئے از ظاہر شریعت مخالفت برینہا راہ نیافتہ ۔ ۲۸

متصوفہ کے مندرجہ بالا گروہوں کی تقسیم اور ان پر تبصرے کے بعد اپنے ارتقائے سلوک کا حال تحریر فرماتے ہیں کہ مقام وجودیت سے ترقی کرکے مقام ظلیت پر پہنچے پھر وہاں سے ترقی کرکے مقام عبدیت پر سرفراز ہوئے ۔

چنانچہ فرماتے ہیں :

۱ — اول معتقد توحید (وجودی) بود، از زمان صبی علم این توحید

---

۲۶ ایضاً ص ۔ ۳۸ نمبر ۷۶ ایضاً، ص ۔ ۳۸ نمبر ۷۷ ایضاً، ص ۔ ۳۸
۲۷ ایضاً، ص — ۳۹
۲۸ ایضاً، ص—۳۹

داشت و یقین پیوستہ بود ہر چند حال نداشت و چوں دریں راہ درآمد اول راہ توحید منکشف شد و مدتے در مراتب ایں مقام جولاں نمود ۔

۲ — بعد از مدتے نسبت دیگر بریں درویش غلبہ آورد ۔ در غلبہ آں در توحید توقف نمود اما ایں توقف بحسن ظن بود نہ بہ انکار، مدتے متوقف بود، آخر الامر کار بانکار انجامید و نمودند کہ ایں پایہ پایاں است رخت مقام ظلیت برد ۔ اما دریں انکار بے اختیار بود و نمی خواست کہ ازآں مقام برآید بواسطہ آں کہ مشائخ عظام بآں مقام اقامت دارند و چوں بمقام ظلیت رسید و خود را و عالم را ظل یافت، چناں کہ طائفہ ثانیہ بآں قائلند، آرزوے آں شد کہ کاشکے ازیں مقام نبرند کہ کمال در وحدت وجود می دانست و ایں مقام فی الجملہ با و مناسبت دارد ۔

۳ — انتقاتاً از کمال عنایت و غریب نوازی ازآں مقام ہم بالا بردند و بمقام عبدیت رسانیدند، ایں زماں کمال ایں مقام در نظر آمد وعلو آں واضح گشت ۔ و از مقامات گذشتہ تائب و مستغفر شد ۔ ۲۹

اقبال نے اسی مقام کے لئے تو کہا ہے —

"مقام بندگی دے کر نہ لوں شان خداوندی،،

برہان احمد فاروق نے بھی شیخ مجدد رح کے ارتقائے سلوک کے ان مدارج کا ذکر یوں پیش کیا ہے ۔

"ارتقائے سلوک میں تین مدارج ھیں یعنی وجودیت، ظلیت اور عبدیت ۔ پہلے مقام پر انہیں وحدت وجود کا کشف حاصل ہوتا ہے .... اس کے بعد وہ مقام ظلیت پر پہنچتے ھیں ۔ یہ ایک درمیانی منزل ہے ۔ یہاں پہنچ کر ان پر منکشف ہوتا ہے کہ عالم کا اپنا وجود علیحدہ ہے اگرچہ یہ صرف ظل یا عکس یا ایک پر تو ہے حقیقت کا ۔ اللہ اصل ہے ۔ یہاں ایک

---

۲۹ ایضاً، ص — ۲۹—۳۰

ادراک اثنینت کا پیدا ہو جاتا ہے ...... اس مقام سے گزرنے میں ان میں تامل تھا ۔ اسی اثنا میں بہر کیف انہیں اس مقام سے عروج ہوتا ہے اور وہ مقام عبدیت پر فائز ہو جاتے ہیں ۔ جو اعلی ترین مقام ہے ۔ عبدیت پر پہنچ کر عالم اور خدا کی اثنینت ان پر اظہر من الشمس ہو جاتی ہے ۔ ۳۰

جیسا کہ عرض کیا گیا علامہ کا نظریہ ''خودی،، شیخ احمد کے ''تصور عبدیت،، پر مبنی ہے ۔ ابو سعید نور الدین نے اقبال کے تصور خودی کے ماخذ پر بحث کرتے ہوئے ان چار عناصر کا ذکر کیا ہے :

۱ — قرآن مجید
۲ — حدیث پاک (من عرف نفسہ فقد عرف نفسہ)
۳ — مولانا روم
۴ — مجدد الف ثانی کا نظریہ عبدیت

اس کے بعد لکھا ہے :

مجدد الف ثانی کے اس نظریہ ''عبدیت،، سے انسانی خودی کا پورا پورا ثبوت ملتا ہے ۔ علامہ اقبال ان کے نظریہ سے متاثر ہوئے ۔ اسی تاثیر کی بناء پر وہ ان کی طرف اشارہ کرکے خدا سے مخاطب ہوکر کہتے ہیں ۔

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے تیرا فیض ہو عام اے ساقی

اقبال کے سامنے تین اہم نظریات تھے ۔ وحدۃ الوجود، وحدۃ الشہود اور تیسرا جدید نظریہ فوق البشر ۔ نظریہ وحدۃ الوجود میں ذات حق پر اس شدت سے اصرار ہے کہ وجود عبد فنا ہو جاتا ہے ۔ اور تصور فوق البشر میں ذات عبد پر اس شدت سے اصرار ہے کہ ذات حق فنا ہوتی جاتی ہے ۔ لیکن اس افراط و تفریط کے درمیان ایک تیسرا نظریہ ہے وحدۃ الشہود، جو ذات حق اور ذات عبد دونوں پر اصرار کرتا ہے اور دونوں کی انفرادیت کا قائل ہے ۔

---

۳۰ ۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی — حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی کا نظریہ توحید ۔ مطبوعہ لاہور، ۱۹۴۰ء ص ۸۹ — ۹۰ ۔

اقبال نے شیخ احمد کے تصور ''عبدیت،، یا وحدۃ الشہود سے متاثر ہو کر نٹشے پر سخت تنقید کی ہے اور آخر میں لکھا ہے کہ اے کاش نٹشے شیخ احمد کے عہد مبارک میں ہوتا تو وہ مقام عبدیت سے اس کو روشناس فرماتے۔

جاوید نامے میں اقبال نٹشے پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

راہ رو را کس نشان از رہ نداد
صد خلل در واردات او فتاد

عاشقے در آہ خود گم گشتۂ
سالکے در راہ خود گم گشتۂ

مستیٔ او ہرز جاجے را شکست
از خدا ببریدہ ہم از خود گسست

خواست تا بیند بچشم ظاہری
اختلاط قاہری بادل بری

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشۂ کز کشت دل آید بروں

آں چہ او جوید مقام کبریاست
ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست

زندگی شرح اشارات خودی است
لا و الا از مقامات خودی است

اوبہ ''لا،، درماند وتا ''الا،، نرفت
از مقام ''عبدہ،، بیگانہ رفت

چشم او جز رویت آدم نہ خواست
نعرۂ بے باکانہ زد ''آدم کجاست،،؟

کاش بودے در زمان احمدے
تا رسیدے بر سرور سرمدے [۳۱]

فرماتے ہیں کہ نٹشے مقام ''لا،، پر ہی ٹھہر گیا اور مقام ''الا،، کی طرف نہیں بڑھا اسی لئے وہ مقام ''عبدیت،، سے بیگانہ وارگزر گیا۔ اس کی آنکھ نے انسان کے علاوہ اور کچھ نہ دیکھا اسی لئے اس نے بے باکانہ نعرہ لگایا کہ ''فوق البشر،، کہاں ہے ؟ آخر میں فرماتے ہیں کہ اے کاش نٹشے شیخ احمد کے زمانے میں ہوتا تو وہ اس کے اضطراب کو سرور سرمدی سے بدل دیتے۔ اور وہ مقام عبدیت سے آگاہ ہو جاتا۔

اقبال نے خطبات میں بھی نٹشے پر تنقید کی ہے اور لکھا ہے کہ گو اس میں روحانی صلاحیتیں موجود تھیں لیکن چونکہ اس نے شوپنہاور، ڈارون اور لانگے کو اپنا پیر و مرشد بنایا تھا اس لئے وہ گمراہ ہوگیا۔ کاش اس کو کوئی مرشد کامل ملتا اور وہ اس کی رہنمائی کرسکتا۔ چنانچہ فرماتے ہیں : ــــ

جدید یورپ میں نٹشے، جس کی زندگی اور سرگرمیوں سے کم از کم ہم اہل مشرق کے نزدیک تو نفسیات مذہب کی رو سے بڑے

---

۳۱ محمد اقبال ــ جاوید نامہ مطبوعہ لاہور، ۱۹۴۷ء، ص ــ ۱۷۷-۸۔

دلچسپ مسائل پیدا ہو جاتے ہیں، خلقی طور پر اس قابل تھا کہ اس کام کا بیڑا اٹھا سکے۔ اس دل و دماغ کی سرگزشت پر نظر ڈالئے تو مشرقی تصوف کی تاریخ میں اس قسم کی اور بھی مثالیں مل جائیں گی۔ بیشک نٹشے نے اپنے اندر عالم لاہوت کی ایک جھلک دیکھی اور وہ ایک حکم قطعی بن کر اس کے سامنے آئی۔ ہم اس کو حکم قطعی ہی کہیں گے۔ کیوں کہ یہی جھلک تھی جس کی بدولت اس میں ایک پیغمبرانہ سی ذہنیت پیدا ہوگئی، وہ ذہنیت جو اس قسم کی تجلیات کو کسی نہ کسی طرح زندگی کی مستقل قوتوں میں تبدیل کردیتی ہے۔ لیکن نٹشے کو بجز ناکامی اور کچھ حاصل نہ ہوا۔ یہ اس لئے کہ اس کے روحانی اسلاف میں شوپن ھاوئر، ڈارون اور لانگے ایسی ہستیاں شامل تھیں اور یہ انہیں کا اثر تھا کہ نٹشے ان تجلیات و مشاہدات کی صحیح قدر و قیمت کا اندازہ نہ کرسکا۔ بجائے اسکے کہ وہ کسی ایسے روحانی اصول کی جستجو کرتا جس سے ایک عامی کے اندر بھی روحانیت کی دنیا بیدار ہو جاتی ہے اور وہ دیکھتا ہے کہ ایک لامتناھی مستقبل اس کے سامنے ہے، نٹشے یہ سمجھا کہ اس نے جس عالم کی جھلک دیکھی ہے اس کا اظہار ہوگا تو انتہائی امارت پسندی کے کسی نظام کی شکل میں۔ جب ہی تو میں نے کہا ہے۔

آنچہ او جوید مقام کبریاست
این مقام از علم و حکمت ماوراست
خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشہ کز کشت دل آید بروں

یوں ایک بڑا ذہین و فطین انسان ضائع ہوگیا۔ اور زندگی کی وہ جھلک بھی لا حاصل ثابت ہوئی جس کے لئے وہ صرف اپنی اندرونی قوتوں کا مرہون منت تھا۔ محض اس لئے کہ اسے کوئی مرشد کامل نہ ملا جو اس کی رہنمائی کرتا ۳۲

---

۳۲ محمد اقبال — تشکیل جدید الہیات۔ ترجمہ اردو از نذیر نیازی مطبوعہ لاہور، ۱۹۵۸ء ص - ۲۰۱-۲۰۲ -

اسی لئے تو فرماتے ہیں —

کاش بودے در زبان احمدے
تا رسیدے بر سرودے سرمدے

علامہ اقبال نے اپنے محولہ بالا لیکچر میں سوئٹزر لینڈ کے فلسفی سی۔ جی یونگ (C. G. Jung) پر بھی تنقید کی ہے جس سے نظریہ عبدیت کی مزید تشریح ہوتی ہے۔ اقبال اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ ''مذہبی زندگی کی اساس ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو . . . . . . پھر سے تعمیر کیا جاسکتا ہے اور اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر ماحول میں . . . . جیسے مواقع چاہے پیدا کرلے''۔

یونگ پر تنقید کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں :—

لیکن اس کا مطلب تو یہ ہے کہ یونگ کچھ بھی نہیں سمجھا۔ بات یہ ہے کہ جنسی ضبط نفس، خودی کی تربیت کا اولین مرحلہ ہے۔ اور اس لئے مذہب چاہتا ہے اس نشو و نما کو اس راستے پر ڈالدے، جس کا تعلق خودی کی تقدیر اور مستقبل سے ہے۔ لہذا اس کی اہمیت صرف اس امر تک محدود نہیں کہ جس ماحول میں ہم زندگی بسر کر رہے ہیں اس میں ہماری حیات اجتماعیہ کا تار و پود اخلاقی اعتبار سے محفوظ ہے۔ مذہبی زندگی کی بنیاد ہمارا یہ ادراک ہے کہ خودی کی وحدت کو، جو یوں دیکھنے میں بڑی نازک اور ناپائیدار نظر آتی ہے، اور جسے ہر لحظہ ہلاکت اور فنا کا خدشہ ہے، پھر سے تعمیر کیا جا سکتا ہے، اس میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر ماحول میں، خواہ ہمیں اس کا علم ہو یا نہیں، زیادہ سے زیادہ آزادی سے کام لیتے ہوئے، جیسے مواقع چاہے پیدا کرلے۔ یہ ادراک ہے جس کے ماتحت اعلی مذہبی زندگی میں ہماری نگاہیں محسوسات و مدرکات کی اس نوع کی طرف منعطف ہو جاتی ہیں جن سے حقیقت کی بعض بڑی نازک حرکات کا سراغ ملتا ہے اور جو اس پہلو سے کہ خودی حقیقت کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے، اس کی تقدیر اور مستقبل کے لئے بڑے فیصلہ کن ثابت ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھئے تو نفسیات حاضرہ نے مذہبی زندگی کا گویا قشر تک نہیں چھوا۔

وہ اس تنوع اور گونا گونی سے بالکل بے خبر ہے جو مذہبی واردات اور مشاہدات میں پائی جاتی ہے ۔ ۳۳

مذہبی زندگی کے اساسی امور کی وضاحت اور نفسیات حاضرہ پر تنقید کے بعد اقبال سترھویں صدی عیسوی کے جلیل القدر صوفی حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے تصورات و نظریات، اور مشاہدات و تجربات کا جائزہ لیتے ہیں اور ساتھ ہی اس حقیقت کا اظہار کردیتے ہیں کہ نفسیات حاضرہ میں ان مصطلحات کا ابتک وجود نہیں جن کے ذریعہ شیخ احمد کے روحانی تجربات کو بیان کیا جاسکے ۔ گویا ان کے نزدیک حضرت شیخ اپنے زمانے سے کہیں آگے جاچکے تھے ۔ وہ اس منزل پر پہنچ چکے تھے جس کی گرد تک نفسیات حاضرہ کی رسائی نہیں ۔ چنانچہ واردات روحانی کے تنوع کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں ۔

''تھوڑا بہت اندازہ شاید آپ سترھویں صدی کے ایک بہت بڑے مرشد کامل (۳۴) حضرت شیخ احمد سرہندی کی ایک عبارت سے کرسکیں گے ۔ انہوں نے اپنے زمانے کے تصوف کا تجزیہ جس بیباکی اور تنقید و تحقیق سے کیا اس سے سلوک و عرفان کا ایک طریق وضع ہوا ۔ ان سے پہلے جتنے بھی سلسلہ ہائے تصوف رائج ہوئے وہ یا تو وسط ایشیا یا سر زمین عرب سے آئے تھے ۔ مگر یہ صرف انہیں کا طریق ہے جس نے ہندوستان کی حدود سے نکل کر باہر کا رخ کیا اور جو اب بھی پنجاب، افغانستان، اور ایشیائی روس میں ایک بہت بڑی زندہ قوت کی شکل میں موجود ہے ۔ البتہ جہاں تک شیخ موصوف کی عبارت کا تعلق ہے مجھے ڈر ہے کہ میں نفسیات حاضرہ کی زبان میں اس کے حقیقی معنی شاید ہی بیان کرسکوں ۔ کیوں کہ اس قسم کی زبان موجود ہی نہیں لیکن

---

۳۳ اقبال — تشکیل جدید الہیات ترجمہ نذیر نیازی مطبوعہ لاہور ۱۹۵۸ء، ص ۔ ۸ ۔ ۲۹۷ ۔

۳۴ نذیر نیازی نے '' Genius '' کا ترجمہ ''مرشد کامل'' کیا ہے ۔ اس لفظ میں جو معنویت ہے وہ ''مرشد کامل'' میں نہیں ۔ مولوی عبدالحق مرحوم نے اس کا ترجمہ ''روح عصر'' کیا ہے جو ایک حد تک اصل پر معنی کی وضاحت کرتا ہے ۔

میرا مقصد چونکہ سردست صرف اتنا ہے کہ آپ کی توجہ مذہبی واردات کے اس تنوع اور گونا گونی کی طرف منعطف کراؤں جن سے ایک سالک راہ کو گزرنا پڑتا ہے اور جن کی چھان بین اس لئے ضروری ہے۔ لہذا آپ مجھے ان غیر مانوس مصطلحات کے لئے معذور سمجھیں جن کا تعلق ایک دوسری سرزمین اور ایک ایسی ذہنیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک سر تا سر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو وضع ہوئیں تو اس کے زیر اثر، لیکن جن میں سچ مچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے۔ بہر حال اب میں شیخ موصوف کی عبارت پیش کرتا ہوں۔

ایک مرتبہ جب ایک شخص عبدالرحمن نام کے اس مشاہدے اور تجربے کا حال شیخ موصوف سے بیان کیا گیا :—

''میرے لئے نہ تو ارض و سموات کا وجود ہے، نہ عرش الہی کا، نہ جنت اور دوزخ کا، میں اپنے ارد گرد نظر ڈالتا ہوں تو ان کو کہیں نہیں دیکھتا۔ میں جب کسی کے سامنے کھڑا ہوتا ہوں تو مجھے کوئی نظر نہیں آتا بلکہ میں اپنا وجود بھی کھو دیتا ہوں۔ ذات الہیہ لامتناہی ہے۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کرسکتا۔ یہی منتہا ہے روحانی مشاہدات کا۔ کسی ولی کا گزر اس سے آگے نہیں ہوا،،۔

تو اس پر شیخ نے فرمایا :—

''میرے سامنے جو مشاہدات بیان کئے گئے ہیں۔ ان کا تعلق قلب کی ہر لحظہ بدلتی ہوئی زندگی سے ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ صاحب مشاہدات نے قلب کے لاتعداد مقامات میں سے ابھی ایک چوتھائی بھی طے نہیں کئے۔ ان مقامات کا طے کرنا ضروری ہے۔ تاکہ عالم روحانیت کے مقام اول کے مشاہدات کی تکمیل ہوجائے۔ اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں۔ مثلاً روح کا مقام۔ سرخفی اور سراخفی کے مقامات ان سب مقامات کے جن کو مجموعاً ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے، تو رفتہ رفتہ اس پر اسمائے الہیہ اور صفات الہیہ کی تجلی ہوتی ہے، بالآخر ذات الہی کی،،۔

شیخ موصوف نے ان ارشادات میں جو امتیازات قائم کئے ہیں ان کی نفسیاتی اساس کچھ بھی ہو اس سے اتنا ضرور پتا چلتا ہے کہ اسلامی تصوف کے اس ''مصلح عظیم،، کی نگاہوں میں ہمارے اندرونی واردات اور مشاہدات کی دنیا کس قدر وسیع ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ ان بے نشان واردات اور مشاہدات سے پہلے، جو وجود حقیقی کا مظہر ہیں، عالم امر یعنی اس دنیا سے گزرنا ضروری ہے جسے ہم رهنما توانائی کی دنیا کہتے ہیں۔ ہم نے اسی لئے تو کہا تھا کہ نفسیات حاضرہ کا قدم ابھی مذہبی زندگی کے قشر تک نہیں پہنچا۔ ۵۳

اقبال نے عبدالمومن کا جو بیان نقل کیا ہے وہ موصوف کا نہیں ہے بلکہ یہ شیخ ادریس سامانی نے اپنے واردات و مشاہدات قلبیہ، عبدالمومن کی زبانی شیخ احمد سے کہلوائے تھے۔ جس کا جواب شیخ موصوف نے تحریری صورت میں ارسال فرمایا۔

یہ مکتوب نمبر ۲۰۷ مکتوبات شریف کی جلد اول میں شامل ہے۔ اس میں شیخ احمد نے پہلے ادریس سامانی کے مشاہدات نقل کئے ہیں اور پھر ان پر جرح و تنقید کی ہے۔

شیخ احمد نے قلب کے جن مقامات کا ذکر کیا وہ اس ترتیب سے ہیں روح۔ سر۔ خفی۔ اخفی۔ گویا قلب سمیت پانچ مقامات ہیں۔ مگر اقبال نے روح۔ سرخفی۔ سراخفی۔ لکھا ہے جو صحیح نہیں۔

اس کے علاوہ اقبال نے شیخ احمد کا جواب جس انداز سے نقل کیا ہے وہ من و عن نہیں ہے بلکہ اصل مکتوب کا خلاصہ ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں شیخ احمد کا یہ مکتوب نقل کردیا جائے جس کی طرف اقبال نے اپنے خطبے میں اشارہ فرمایا ہے۔

بنام شیخ ادریس سامانی

بیان احوال و مواجید کہ بلسان مولانا عبدالمومن حواله نموده بودند و استفسار جواب آن فرموده۔ مولانا بتفصیل همه را وا نمود وگفت که فرموده اند (شیخ ادریس) که ''اگر بجانب زمیں نظر می کنم زمیں را نمی یابم و اگر بجانب آسمان نظر می اندازم آن را

---

۵۳ محمد اقبال : ''تشکیل جدید الہیات،، ترجمہ محمد نذیر نیازی، ص۔ ۲۹۸ تا ۳۰۰۔

نیز نمی یابم و هم چنین عرش و کرسی و بہشت و دوزخ را نیز وجود نمی یابم ۔ و پیش کسیے کہ می روم اورا نیز وجود نمی یابم و خودرا نیز وجود نمی دانم و وجود حق جل شانہ، بے پایاں ست نہایت اورا ہیچ کس نیافتہ است ۔ و بزرگاں نیز تا ہمیں جا گفتہ اند ۔ و تا ایں جا آمدہ از سیر ماندہ شدہ اند و زیادہ بر ایں معنی اختیار ننمودہ اند،، — اگر شما نیز ہمیں را کمال دانید و در ہمیں مقامید پس ما پیش شما برائے چہ بیائیم و تصدیع بکشیم و تصدیع بدہیم ۔ و اگر امرے دیگر و رائے ایں کمال است پس اعلام بخشند تا ما دیار دیگر کہ درد طلب بسیار دارد آں جا برسیم ۔ چندیں سال توقف در آمدن بواسطہ حصول ایں تردد بودہ — مخدوما ! ایں احوال و اقبال ایں احوال از تلوینات قلب ست ۔ مشہود می گردد کہ صاحب ایں احوال از مقامات قلب زیادہ از ربع طے نہ کردہ است ۔ ۳ حصہ دیگر از مقامات قلب طے باید کرد ۔ تا معاملہ قلب را بتمام طے کردہ باشد از گذشت قلب، روح است، و از گذشت روح، سر است و از گذشت سر، خفی است بعد ازاں اخفی ۔ ہر کدام ازیں چہار باقی ماندہ احوال و مواجید علاحدہ دارد ۔ ہمہ را جدا جدا طے باید کرد ۔ و بکمالات ہر کدام متحلی باید شد ۔ از گذشت ایں پنجگانہ عالم امر و طے منازل اصول آں ہا مرتبہ بعد تبتہ و قطع مدارج ظلال اسماء و صفات کہ اصول ایں اصول است درجتہ بعد درجتہ تجلیات اسماء وصفات است و ظہورات شیون و اعتبارات ۔ از گذشت ایں تجلیات، تجلیات ذات است تعالی و تقدس ۔ ایں زمان معاملہ باطمینان نفس می افتد و حصول رضائے پروردگار جل سلطانہ میسر می آید ۔ کمالاتیکہ دریں موطن حاصل می گردد و در جنب ایں کمالات، کمالات سابق حکم قطرہ وارد در جنب دریائے محیط بیکراں ۔

۱۹۳۲ء میں لندن میں ارسطاطالیسی سوسائٹی کی دعوت پر اقبال نے جو لیکچر دیا تھا اس میں شیخ احمد کے افکار و خیالات کو اہل انگلستان کے سامنے پیش کیا ۔ یہ لیکچر اقبال کے مشہور مجموعہ خطبات Reconstruction of Religious Thought in Islam کا ساتواں خطبہ ہے جس میں اقبال نے شیخ احمد کی تعلیمات سے یورپ کو ''باانداز فرنگ،، روشناس کرایا ۔

غلام رسول مہر نے ۱۹ جولائی ۱۹۶۳ء کو لاہور میں راقم سے فرمایا تھا کہ ۱۹۳۱ء میں سفر انگلستان میں علامہ کے ساتھ وہ بھی شریک و رفیق تھے۔ موصوف نے فرمایا کہ مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ علامہ نے روما میں Religious Experiences پر ایک تقریر کی تھی۔ پھر جب مصر پہنچے تو وہاں بھی تریب بہی تقریر دہرائی تھی اور ان دونوں تقریروں میں علامہ نے حضرت مجدد الف ثانی کا ذکر فرمایا تھا۔ راقم کے خیال میں اقبال پہلا شخص ہے جس نے حضرت مجدد کے فلسفے اور تعلیمات سے یورپ کو روشناس کرایا۔ بلکہ یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اہل ہند کو بھی تعلیمات مجددیہ سے اقبال نے ہی روشناس کیا ـــــ غلام رسول مہر نے یہ بھی فرمایا تھا کہ علامہ اقبال نے بار ہا فرمایا کہ ہندوستان کے صوفیاء میں حضرت مجدد الف ثانی، علماء میں شاہ ولی اللہ اور شاہوں میں اورنگ زیب علیہم الرحمہ یگانہ ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال شیخ احمد سے بیحد متاثر تھے۔ اوپر جس لیکچر کی طرف اشارہ کیا گیا اس میں شیخ احمد ہی کے روحانی تجربات اور مشاہدات کا جائزہ لیا ہے اور یورپ کے فلاسفہ سے اس کا مقابل کیا ہے۔ فرماتے ہیں : ــ

> آئین اشٹائن کے تصور کائنات سے، جو اس نے ریاضیات کے نقطہ نظر سے قائم کیا، گویا اس عمل، جس کی ابتداء ہیوم نے کی تھی، تکمیل ہوگئی۔ جیسا کہ ہیوم کی تنقید کا تقاضا تھا اس نظریے نے قوت کے تصور کو ہمیشہ کے لئے ختم کردیا۔ کچھ ایسے ہی تزکئیے کا (جیسا کہ اس جلیل القدر ہندی صوفی کے ارشادات سے، جن کو ہم نے ابھی پیش کیا تھا، ظاہر ہوتا ہے) وہ شخص بھی آرزومند ہے جس کو نفسیات مذہب سے عملی دلچسپی ہے۔ اس کی حس معروضیت بھی ایسی ہی تیز ہے جیسے سائنس داں کی اپنے حلقہ معروضیت میں۔ وہ بھی ایک مشاہدے کے بعد دوسرے مشاہدے میں قدم رکھتا ہے۔ اس کی حیثیت بھی تماشائی کی نہیں بلکہ ایک ناقد اور مبصر کی ہے، وہ بھی اپنے دائرۂ تحقیق کے پیش نظر جن طریقوں سے کام لیتا ہے ان کے اصول و قواعد کے مطابق محسوسات و حرکات کی چھان بین کرتا اور ہر ایسے عنصر کو، خواہ وہ عضویاتی ہو یا نفسیاتی مگر جس کی نوعیت داخلی ہے، ان کے مشمول سے خارج کر دیتا ہے، کیونکہ اس کی آرزو بھی

یہی ہے کہ اس حقیقت تک پہنچے جس کی حیثیت فی الوقعہ معروضی ہے ۔ یوں بالآخر وہ اپنا گزر جس تجربے اور ارادے سے کرتا ہے ۔ اس سے زندگی کا ایک نیا عمل اس پر منکشف ہوتا ہے ، اصلی ، اساسی ، ابدائی ۔ پھر یہ خودی کا ایک ازلی راز ہے کہ جہاں اس پر اس حقیقت کا انکشاف ہوا اسے یہ ماننے میں مطلق تامل نہیں رہتا کہ وہی دراصل اس کی ہستی کی حقیقی اساس ہے ۳۶

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں :۔

بہر حال یہ تجربہ سر تا سر فطری اور طبعی ہوگا اور حیاتی اعتبار سے دیکھا جائے تو خودی کے لئے سب سے زیادہ اہم ، کیونکہ یہی اس کا فکر کی حدود سے آگے بڑھنا اور یہی اس کا وجود سرمدی کو اپناتے ہوئے اپنی ناپائیداری کی تلافی کرنا ہے ۔ یہاں کوئی خطرہ ہے تو یہ کہ اس انہماک و استغراق میں وہ کہیں اپنی تلاش اور جستجو کا عمل ترک نہ کردے ۔ مشرقی تصوف کی تاریخ سے تو یہی ظاہر ہوتا ہے کہ یہ خطرہ بے بنیاد نہیں چنانچہ ہم نے جس ہندی بزرگ کے ارشادات کا حوالہ دیا ہے ان کی تحریک اصلاح میں یہی نکتہ مضمر تھا اور اسکے وجوہ بھی ظاہر ہیں ۔ خودی کا نصب العین یہ نہیں کہ کچھ دیکھے بلکہ یہ کہ کچھ بن جائے ۔ پھر یہ درحقیقت اس کے بن سکنے ہی کی کوشش ہے جس میں بالآخر اسے موقع ملتا ہے کہ اپنی معروضیت کا زیادہ گہرا ادراک پیدا کرتے ہوئے زیادہ عمیق اور مستحکم بنا پر ''انا الموجود،، کہہ سکے یعنی وہ اپنے وجود کی کہنہ اور اساس کو پالے ۔ یہ اس لئے کہ اس کی حقیقت کا انکشاف ہوگا تو ڈیکارٹ کے ''میں سوچتا ہوں،، سے نہیں بلکہ کانٹ کے ''کرسکتا ہوں،، سے ۔ خودی کا منتہائے جستجو یہ نہیں کہ اپنی انفرادیت کی حدود توڑ ڈالے ۔ اس کا منتہا ہے اس انفرادیت کو زیادہ صحت کے ساتھ سمجھ لینا ۔۳۷

---

۳۶ ڈاکٹر اقبال — تشکیل جدید الہیات (ترجمہ اردو از سید نذیر نیازی) مطبوعہ لاہور ۔ ۱۹۵۸ء، ص ۔

۳۷ ایضاً ، ص ۔

اس تحریر سے صاف صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ شیخ مجدد رح کے تصور عبدیت سے کتنے متاثر ہیں۔ پیر رومی تو مسلک ''انا الحق،، سے وابستہ ہے مگر علامہ مسلک ''انا الموجود،، سے منسلک ہیں۔ ان کے تصور ''خودی،، کا منتہا مقام عبدیت کا تحقق ہے۔ اس لئے کس شدت سے کہتے ہیں:

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود سیمیائی

اقبال پیر رومی سے سوال کرتے ہیں:—

گفتمش ''موجود و ناموجود چیست،،؟
''معنی محمود و نا محمود چیست،،؟

اس کے جواب میں پیر رومی کا ارشاد ہوتا ہے: ۳۸

گفت ''موجود آں کہ می خواہد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود
زندگی خود را بخویش آراستن
بر وجود خود شہادت خواستن
انجمن روز الست آراستند
بر وجود خود شہادت خواستند
زندہ یا مردہ یا جاں بلب
از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اول شعور خویشتن
خویش را دیدن بنور خویشتن
شاہد ثانی شعور دیگرے
خویش را دیدن بنور دیگرے
شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق

۳۸ یہاں یہ بتا دینا ضروری ہے کہ اقبال جس کسی کے خیالات و نظریات سے متاثر ہوتے ہیں ان کو کسی موثر شخصیت کی زبانی کہلواتے ہیں۔ یہاں حضرت مجدد رح کے افکار کو مرشد رومی کی زبانی کہلوایا ہے۔

پیش ایں نور را بماند استوار
حی و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی ست
ذات را بے پردہ دیدن زندگی ست ۳۹

شاہد اول، مقامِ وجودیت سے عبارت ہے، شاہد ثانی ۲ مقام ظلیت سے عبارت ہے اور شاہد ثالث ۳ مقامِ عبدیت سے عبارت ہے اسی لئے فرماتے ہیں —

شاہد ثالث شعور ذات حق
خویش را دیدن بنور ذات حق

پھر آگے چل کر فرماتے ہیں : —

ذرہ از کف مدہ تابے کہ ہست
پختہ گیر اندر گرہ تابے کہ ہست
تاب خودرا برفزودن خوش تر است
پیش خورشید آزمودن خوش تر است
پیکر فرسودہ را دیگر تراش
امتحان خویش کن "موجود" باش

ایں چنیں "موجود" و "محمود" است و بس
ورنہ نار زندگی دود است و بس ۴۰

اقبال نے اپنی ساری تعلیمات کو صرف اس ایک مصرع میں سمو کر رکھ دیا ہے — ع

امتحان خویش کن "موجود" باش

اور موجود رہنا مقام عبدیت ہی سے عبارت ہے ۔ اور مقام عبدیت پر پہنچنا بغیر شعور ذات حق ممکن نہیں ۔ اقبال نے معراج سے بھی یہی نکتہ اخذ کیا ہے ۔ چنانچہ فرماتے ہیں : —

مرد مومن در نسازد با صفات
مصطفےٰ راضی نہ شد الا بذات

---

۳۹ ڈاکٹر محمد اقبال — جاوید نامہ مطبوعہ لاہور ۱۹۴۷ء، ص ۱۳ -
۴۰ ایضاً، ص ۱۵ -

چیست معراج آرزوئے شاہدے
امتحانے روبروئے شاہدے
شاہد عادل کہ بے تصدیق او
زندگی ما را چو گل را رنگ و بو
در حضورش کس نماند استوار
در بماند ہست او کامل عیار ۱۴

اور یہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی ہے جو حق تعالیٰ کے حضور میں ثابت قدم رہی جیسا کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے :—

مازاغ البصر وما طغی (نجم)

اور یہ استقامت اسی لئے میسر آئی کہ مقامِ عبدیت کا تحقق ہوچکا تھا : —

فاوحی الی عبدہ ما اوحی (نجم)

اقبال نے ''عبد،، اور ''عبدہ،، میں بڑا نازک فرق بتایا ہے ۔ ان کے نزدیک ''عبد،، ہونا کمال نہیں ''عبدہ،، ہونا کمال ہے ۔ بندے تو سبھی ہوتے ہیں مگر اس کا بندہ ہونا اور محسوس کرنا ہی مقام ''عبدیت،، ہے ۔ اور یہی معراج انسانیت ۔ اقبال نے ایک جگہ اپنے مسلک ''عبدیت،، کا اسطرح اظہار فرمایا ہے :

''آپ کے تصوف کی اصطلاح میں اگر میں اپنے مذہب کو بیان کروں تو یہ ہوگا کہ شان ''عبدیت،، انتہائے کمال روح انسانی ہے، اس سے آگے اور کوئی مرتبہ یا مقام نہیں،، ۲۴

من و عن وہی بات ہے جو حضرت مجدد الف ثانی نے فرمائی ہے ۔

اقبال نے حسین ابن منصور اطلاح کی زبانی آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مقامِ ''عبدیت،، کا ذکر کیا ہے ۔ فرماتے ہیں :—

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است
خویش را خود ''عبدہ،، فرمودہ است

---

۱۴ ایضاً، ص ۔ ۱۴۱

۲۴ سر اسرار خودی از محمد اقبال مطبوعہ اخبار وکیل، امرتسر ۹ فروری ۱۹۱۶ء بحوالہ مجلہ اقبال ۔ لاہور، اپریل ۱۹۵۴ء ۔ ص ۔ ۵۴ ۔

''عبدہ،، از فہم تو بالا تر است
زاں کہ او ہم آدم و ہم جوہر ست
جوہر او نے عرب نے اعجم است
آدم است و ہم ز آدم اقدم است
''عبدہ،، صورت گر تقدیر ہا
اندرو ویرانہ را تعمیر ہا
''عبدہ،، ہم جاں فزا ہم جاں ستاں
''عبدہ،، ہم شیشہ ہم سنگ گراں
''عبدہ،، دیگر ''عبدہ،، چیزے دگر
ما سراپا انتظار او منتظر
''عبدہ،، دہر است و دہر از عبدہ ست
ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بو ست
''عبدہ،، با ابتداء بے انتہا است
''عبدہ،، صبح و شام ما کجا است ؟
کس ز سر ''عبدہ،، آگاہ نیست
''عبدہ،، جز سر الا اللہ نیست
لا الہ تیغ دوم او ''عبدہ،،
فاش تر خواہی بگو ''ہو عبدہ،،
''عبدہ،، چند و چگون کائنات
''عبدہ،، راز درون کائنات
مدعا پیدا نگردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقام مارمیت۳۴

ایک جگہ ''مرد حر،، کی صفات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :—

ما ہمہ عبد فرنگ او 'عبدہ،،
او نہ گنجد در جہان رنگ و بو
صبح و شام ما بفکر ساز و برگ
آخر ما چیست ؟ تلخیہائے مرگ

۳۴ محمد طاہر فاروقی — سیرت اقبال مطبوعہ لاہور ۱۹۳۹ء، ص ۔ ۳۱۷-۸

در جہان بے ثبات او را ثبات
مرگ او را از مقامات حیات
اہل دل از صحبت ما مضمحل
گل ز فیض صحبتش دارائے دل
کار ما وابستۂ تخمین و ظن
او ہمہ کردار و کم گوید سخن
ما گدایاں، کوچہ گرد و فاقہ مست
فقر او از لا الہ تیغے بدست ۳۳

اقبال نے شیخ احمد کے لئے کہا ہے :

"جس کے نفس گرم سے ہے گرمیٔ احرار"

"مرد حر" کی یہ خوبی ہے کہ وہ "اس کا بندہ" ہو اور جو سالار احرار ہو اس کے کمالات "عبدیت" کا کیا ٹھکانا !

ابوسعید نور الدین نے شیخ احمد کے تصور عبدیت سے اقبال کی اثر پذیری کو اس طرح بیان کیا ہے :—

شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی کے اس نقطۂ نظر سے علامہ اقبال بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ وہ اپنی خودی کو فنا کرکے "خدا" یا "انائے مطلق" میں ضم ہو جانے کے ہرگز قائل نہیں اور مقام عبدیت یا مقام بندگی کو ترک کرکے "شان خداوندی" قبول کرنے کے لئے قطعاً راضی نہیں :

متاع بے بہا ہے درد و سوز آرزو مندی
مقام بندگی دے کر، نہ لوں شان خداوندی
عطا کن شور رومی سوز خسرو
عطا کن صدق اخلاص سنائی
چناں با بندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی

---

۳۳ ڈاکٹر محمد اقبال — مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق۔ مطبوعہ لاہور، ۱۹۳۶ء، ص ۔ ۳۳-۳۲

اقبال مقامِ عبدیت کو حیاتِ انسانی میں اس قدر اہمیت دیتے ہیں کہ ان کے عقیدے میں یہ مقامِ عبدیت محکم ہو جائے تو فقیر بادشاہ بن جاتا ہے :

چوں مقامِ ''عبدہ،، محکم شود
کاسۂ دریوزہ جامِ جم شود ۵۴

---

۵۴ ڈاکٹر ابوسعید نورالدین — ''وحدۃ الوجود اور فلسفہ خودی،، مطبوعہ اقبال ریویو (کراچی) جولائی ۱۹۶۳ء، ص - ۱۱۰

ملفوظات اقبال

یوسف سلیم چشتی

تمہید: علامہ اقبال مرحوم سے میری ملاقاتوں کا سلسلہ ۱۹۲۵ء سے ۱۹۳۸ء تک جاری رہا۔ ان سے ملاقات کی تقریب اسطرح پیدا ہوئی کہ اس زمانے میں مجھے فلسفہ، الہیات اور علم کلام کے مسائل سے بڑی دلچسپی تھی۔ ان تینوں علوم میں ہستی باری کا مسئلہ بنیادی اور سر فہرست ہے لیکن کانٹ نے اپنی ''تنقید عقل خالص،، میں اثبات واجب الوجود پر جسقدر اولہ حکماء اور متکلمین نے قائم کی ہیں، سب کا ابطال کر دیا ہے اسلئے میں حضرت علامہ سے ملنے گیا اور ان سے عرض کی کہ کیا آپ کے ذہن میں اثبات واجب پر کوئی ایسی دلیل ہے جو ناقابل رد ہو؟ انہوں نے کہا کہ عقل انسانی اس معاملے میں عاجز ہے۔ خدا کی ہستی کا یقین دلائل عقلیہ سے پیدا نہیں ہو سکتا اسکے لئے مشاہدۂ باطنی درکار ہے۔ عقل یہ تو بتا سکتی ہے کہ اس کائنات کا کوئی خالق یا صانع ہونا چاہیے لیکن اسکا اثبات نہیں کر سکتی کہ یہ بات اسکے حیطہ اقتدار سے باہر ہے۔ اسلئے حکماء کی تقلید کے بجائے ارباب کشف و شہود یعنی صوفیائے کرام کی پیروی کرو بالفاظ دگر رازی کو چھوڑ کر رومی رح کو اپنا راہنما بناؤ۔

اس ملاقات کے بعد ان سے رسم و راہ کا سلسلہ قائم ہوگیا اور کچھ عرصے کے بعد میں نے ان کے کلام کا مطالعہ شروع کردیا۔ اس مطالعے کی بدولت مجھے انکی شخصیت سے بڑا لگاؤ پیدا ہو گیا۔ اور جہاںتک ممکن ہوسکا میں نے ان سے استفادہ کیا۔ چونکہ وہ یہ بات پسند نہیں کرتے تھے کہ ان کے ارشادات ان کے سامنے بیٹھکر قلمبند کروں اسلئے گھر واپس آکر جو کچھ ذہن میں محفوظ رہتا تھا اسے ایک ضخیم نوٹ بک میں لکھ لیا کرتا تھا۔ ۱۹۵۵ء میں دریائے راوی کے سیلاب کا پانی میرے گھر میں بلائے بے درماں کی طرح داخل ہوا اور صدھا کتابوں کے ساتھ وہ نوٹ بک بھی برباد ہوگئی۔ یہ ملفوظات جو میں ذیل میں درج کر رہا ہوں ان متفرق کاغذات اور پاکٹ بکس میں مندرج تھے جو ایک ٹرنک میں محفوظ تھیں۔

۱ ــ ۱۹ مارچ ۱۹۳۰ء ــ ۶ بجے شام ــ میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ عرض کی کہ یاجوج اور ماجوج سے کون اشخاص مراد ہیں ؟ فرمایا کہ یہ عربی زبان کے الفاظ نہیں ہیں بلکہ بابلی زبان کے الفاظ گاگ اور میٹ گاگ، کا معرب ہیں ۔ بابل (عراق) میں دو طبقے آباد تھے ایک وہ جسکے پاس زمین تھی دوسرا وہ جو اس سے محروم تھا ۔ جدید اصطلاح میں جاگیردار اور مزدور طبقہ کہہ سکتے ہیں ۔

پھر میں نے حکیم اسپنوزا کا تذکرہ چھیڑا تو علامہ نے فرمایا کہ میری رائے میں اسکی اخلاقی تعلیمات، جناب مسیح کی تعلیمات سے برتر ہیں ۔ یہودی قوم میں صرف دو آدمی پیدا ہوئے جنکا نام قیامت تک زندہ رہیگا یعنی جناب مسیح اور حکیم اسپنوزا ۔ پھر فرمایا کہ حکیم اسپنوزا ایک اونچی قسم کی وحدۃ الوجود کا قائل تھا ۔

جناب مسیح کی ولادت بھی عام انسانوں کی طرح ہوئی تھی ۔ میرا یہی خیال ہے مذہب کی بنیاد عقل پر نہیں ہے بلکہ باطنی تجربے پر ہے ۔ لیکن جب کوئی شخص اپنے تجربے کو دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے تو وہ عقل سے کام لے سکتا ہے یعنی ہم عقل کی مدد سے اپنے تجربے کو دوسروں کے لئے قریب الفہم بنا سکتے ہیں ۔

مذہب کی غائت "حضور" ہے اور یہ کیفیت شعور کی گرفت میں نہیں آسکتی ۔ انسان اس کیفیت کو بذریعہ الفاظ بیان نہیں کرسکتا ۔

خدا کا کامل طور سے ادراک کرلینا، عقل کے بس کی بات نہیں ہے انسانی ذہن خدا کا کامل تصور نہیں کرسکتا ۔ وہ صرف اسکے مظاہر کا تصور کرسکتا ہے یعنی خدا کا ظہور جسطرح فطرت میں ہوتا ہے بس اسکا ادراک کرسکتا ہے ۔

۲ ــ ۳۰ ستمبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ بقائے روح کے مسئلہ پر گفتگو میں فرمایا "انسان کو اسکے حصول کے لئے جدوجہد کرنی لازم ہے یہ وہ نعمت ہے جو مفت نہیں ملتی صرف وہ لوگ اس نعمت کو حاصل کرسکینگے جو اسکے لئے اپنے آپ کو تیار کرینگے سکرات الموت میں بھی کوئی مصلحت ضرور پوشیدہ

ہے۔ ممکن ہے کہ اس کی بدولت خودی میں یہ طاقت پیدا ہو جائے کہ وہ انتشار سے محفوظ رہ سکے،،

پھر فرمایا ''شوپن ہاور کا نظریہ یہ ہے کہ آرزو منبع' شر ہے لیکن میری رائے میں یہ نظریہ بالکل غلط ہے۔ خواہشات کو فنا مت کرو بلکہ ان کو احکام شرع کے تابع کردو،،۔

۳ — یکم اکتوبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ وحدۃ الوجود کے مسئلے پر گفتگو میں فرمایا ''ایک صوفی جب اپنے باطنی واردات کا بیان کرتا ہے تو اسے وحدت وجود سے تعبیر کرتا ہے۔ یعنی اسپر یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ذات واحد، کائنات کی اصل ہے۔

'دنیا کا کوئی مذہب تصوف کے عنصر سے خالی نہیں ہے حتیٰ کہ سائنس میں بھی تصوف کا رنگ جھلکتا ہے۔

''اسپنوزا، فلسفی تھا، صوفی نہیں تھا کیونکہ صوفی وہ ہے جو وراء العقل ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے۔ اسپنوزا عقلی اعتبار سے حلول (Pantheism) کا قائل تھا۔ لیکن شیخ اکبر ابن عربی رح حلول کے قائل نہیں تھے کیونکہ یہ نظریہ اسلامی تعلیمات کے خلاف ہے،،۔

ختم نبوت کے عقیدے پر گفتگو میں انہوں نے فرمایا کہ ''ختم نبوت کے عقیدے کی ثقافتی قدر و قیمت یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ کے لئے اعلان فرما دیا کہ آیندہ کسی انسان کے ذہن پر کسی انسان کی حکومت نہیں ہوگی۔ میرے بعد کوئی شخص دوسروں سے یہ نہیں کہہ سکتا کہ میری بات کو بلا چون و چرا تسلیم کرلو۔ ختم نبوت ایسا عقیدہ ہے جسکی بدولت انسانی علم کے دائرے کو وسعت نصیب ہوگئی۔

''علی محمد باب کی دریافت یہ ہے کہ (۱) جہاد منسوخ ہوگیا (۲) صاحب الہام کے لئے کسی گرامر (صرف و نحو) کی پابندی لازمی نہیں ہے۔ یعنی الہام ایسی عبارت میں بھی ہوسکتا ہے جو گرامر کے لحاظ سے غلط ہو،،۔

پھر فرمایا ''حقیقت کا علم انسان کو کئی طریقوں سے حاصل ہو سکتا ہے مثلاً مشاہدات حسی یا مشاہدۂ باطنی (واردات قلبی)

''میں نے کبھی ایسا کوئی شعر نہیں کہا جسے میں نے اپنے قلب میں محسوس نہ کیا ہو اور محض عقل کے زور سے کہدیا ہو۔ یعنی میرے اشعار میں فکر اور جذبہ دونوں کا امتزاج پایا جاتا ہے،،۔

۴ ــ ۳ اکتوبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عرض کی کہ مذہب کا دار و مدار عقل پر ہے یا جذبات پر؟ یہ سوال اسلئے کیا تھا کہ چند روز پہلے ایک جرمن عالم الہیات شلائر میخر کی کتاب میں پڑھا تھا کہ مذہب کی بنیاد عقل کے بجائے جذبے (فیلنگ) پر ہے۔ یہ سنکر علامہ نے فرمایا

''یہ سوال ہی غلط ہے۔حقیقت حال یہ ہے کہ جب ایغو (خودی) اپنے گرد و پیش کی دنیا کا جائزہ لیتی ہے تو اس میں جذبہ، شعور اور ارادہ، تینوں کار فرما ہوتے ہیں۔مذہب کا تعلق انسان سے ان تینوں پہلوؤں سے ہے۔ کوئی جذبہ ایسا نہیں ہے جس میں خودی کے دوسرے پہلو (شعور اور ارادہ) شامل نہ ہوں۔ انسان خالص جذبات یا خالص شعور یا خالص ارادے سے نا آشنا ہے۔مثلاً علم الدین شہید (۱) کا جذبہ اسکی مکمل شخصیت کی گہرائی سے ابھرا تھا اس میں شعور اور ارادہ بھی شامل تھا۔

''ایمان دراصل عمل کی استعداد کا نام ہے۔ اسلام ایسے ایمان کو پسند نہیں کرتا جو انسان کو عمل پر آمادہ نہ کرسکے،،۔

''وحی میں بھی شعور اور ارادے کے عناصر شامل ہوتے ہیں،، ''جو لوگ مجھ سے ملنے آتے ہیں ان میں اکثر ایسے ہوتے ہیں جن کا دل سوز دروں سے بیگانہ ہوتا ہے یعنی وہ ''متکلم نعش،، ہوتے ہیں،، ''جو آدمی دوسروں کے لئے اسوہ (نمونہ) ہوتا ہے اسکی کوئی پرائیویٹ زندگی نہیں ہوتی،، یعنی وہ خلوت اور جلوت دونوں میں یکساں زندگی بسر کرتا ہے بالفاظ دگر اسکے ظاہر اور باطن میں مطابقت ہوتی ہے۔

---

۱ علم الدین شہید نے ۱۹۲۹ء میں لاہور کے ایک کتب فروش راجپال کو قتل کردیا تھا۔ کیونکہ اسنے سرکار دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی کی تھی۔ علامہؒ مرحوم تا دم وفات اسکے عشق رسول (ص) کے مداح رہے اور ہمیشہ اسکا ذکر بڑی عقیدت کے ساتھ کیا کرتے تھے۔

۵ — اکتوبر ۱۹۳۰ء — میکلوڈ روڈ — ۶ بجے شام

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ عرض کی کہ مذہب اور نظریہ' حلول (Pantheism) میں بنیادی فرق کیا ہے؟ فرمایا کہ نظریہ' حلول کی رو سے خدائے مشخص کا وجود نہیں ہے۔ جبکہ مذہب کی تعلیم یہ ہے کہ خدا ایک شخص (Person) ہے جو سنتا ہے، جواب دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذہب میں خدا کا تصور انسانی خودی کے رنگ میں کیا جاتا ہے۔ اور ہم ایسا تصور کرنے پر مجبور ہیں۔

ہمارا تصور طاقت (Force) ہمارے تصور ارادہ سے ماخوذ ہے ''آخر الامر اسپات کو تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ صرف باطنی تجربہ ہی کسی مذہب کی صداقت کا معیار ہے۔ ہاں جب تم اپنے باطنی تجربے کو دوسروں کو سمجھاؤ گے تو عقل سے کام لے سکتے ہو۔

اسپات دراصل اپنے باطنی تجارب کو دوسروں کو بذریعہ عقل سمجھانے کا دوسرا نام ہے۔

میں نے اسی زمانے میں خطبات مدراس کا پہلی مرتبہ مطالعہ کیا تھا۔ ان خطبات کی خوبیاں بیان کیں تو فرمایا ''اگر یہ کتاب المامون کے عہد میں لکھی گئی ہوتی تو تمام دنیائے اسلام میں ایک غلغلہ برپا ہو جاتا،،۔

پھر فرمایا ''دراصل میری یہ کتاب آئندہ فلسفہ' اسلام پر قلم اٹھانے والوں کے لئے ایک مقدمہ کا کام دیگی۔

۹ — ۱۲ اکتوبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ ۱/۲—۵ بجے شام

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ملوکیت کے بارے میں گفتگو ہوئی۔ میں نے یہ دریافت کیا کہ اسلام ملوکیت کو کس نظر سے دیکھتا ہے۔ فرمایا ''اسلام کو ملوکیت سے کوئی علاقہ نہیں ہے وہ ملوکیت کی ہر صورت کو مذموم قرار دیتا ہے۔ اسلام میں ملوکیت کے لئے کوئی جگہ نہیں ہے۔ پھر فرمایا ملوکیت کی بنیاد، انسان کا یہ جذبہ ہے کہ وہ طاقت حاصل کرنا چاہتا ہے تا کہ دوسروں پر حکومت کرسکے اور اس طاقت کو برقرار رکھنا چاہتا ہے۔ وہ نہیں چاہتا کہ دوسرا اس میں شریک ہو۔

ملوکیت کا طریق کار یہ ہے کہ بادشاہ، قوم میں تقسیم اور تفریق کا رنگ پیدا کرتا ہے تاکہ وہ ثالث کا فرض انجام دے سکے اور اسطرح متخاصم جماعتوں کو یقین دلاتا ہے کہ تمہاری عافیت کے لئے میرا وجود ضروری ہے۔

ملوکیت کا ثمرہ یہ ہے کہ محکوم قوم میں (ا) فسق و فجور پیدا ہو جاتا ہے (ب) اعلی ادنی اور ادنی اعلی ہو جاتے ہیں (ج) محکوم قوم رفتہ رفتہ اخلاق حسنہ سے عاری ہو جاتی ہے اس سلسلے میں ملکہ سبا کا قول لائق مطالعہ ہے :—

قالت ان الملوک اذا دخلوا قریۃ افسدوھا و جعلوا اعزۃ اھلھا اذلۃ"
(۲۷ — ۳۴)

ملکہ نے کہا کہ بلا شک جب بادشاہ کسی شہر میں داخل ہوتے ہیں تو وہ اس میں فساد برپا کرتے ہیں (تباہ کر دیتے ہیں) اور اس شہر کے معزز افراد کو ذلیل کر دیتے ہیں (تا کہ وہ سر نہ اٹھا سکیں)

۷ — ۳۱ دسمبر ۱۹۳۰ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ خدا اور انسان کے باہمی رشتے پر گفتگو چلی تو علامہ نے فرمایا

''حقیقی معنی میں صرف خدا ہی موجود ہے۔ انسان موجود ہونے کی کوشش کر رہا ہے

چوں موج می تپد آدم بجستجوئے وجود
ھنوز تا بکمر درمیانۂ عدم است (زبورعجم)

پھر فرمایا :

"God is in effort as seen through man"

پھر فرمایا ''خدا کے سوا اور کوئی شے حقیقی معنی میں موجود نہیں ہے''

فرمایا کہ ''اس بات کی تائید نہ فلسفے سے ہوسکتی ہے نہ الہیات سے کہ خدا وہاں ہے اور انسان یہاں ہے مطلب یہ ہے کہ خدا اور انسان مدمقابل ہستیاں نہیں ہیں۔

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را، فاش تر دیدن بیاموز
اگر زیری ز خود گیری ز بر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

ہیگل کا نظریہ یہ ہے کہ میرا وجود خدا کے لئے اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ اسکا وجود میرے لئے۔

پھر فرمایا ''موت بھی زندگی ہی کا ایک رخ (aspect) ہے اسلئے اس سے ہراساں نہیں ہونا چاہئیے''

''کوئی شخص ہمہ اوست کا مفہوم لفظوں کے ذریعہ سے دوسرے کو نہیں سمجھا سکتا۔ اسکا تعلق وجدان سے ہے نہ کہ ادراک سے''۔

''اگر ہم خدا، خودی یا کسی اور شے کو جوہر قرار دیں تو ان میں سے کسی کی ہستی کو ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ ہم نے یہ فرض کر لیا ہے کہ صفات، جوہر میں پائی جاتی ہیں یعنی وہ قائم بذات غیر ہیں اسلئے کوئی غیر یعنی جوہر ضرور موجود ہے۔ حالانکہ درحقیقت ایسا نہیں ہے۔ اسلئے ہم خدا یا خودی کو جوہر نہیں کہہ سکتے۔

۸ — ۴ ستمبر ۱۹۳۱ء یوم جمعہ — ۵ بجے شام — میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ موصوف یکم ستمبر کو لاہور سے روانگی کا قصد کر چکے تھے مگر فوری علالت کی وجہ سے التوا واقع ہو گیا۔

میں نے عرض کی کہ آپ کے الہ آباد کے خطبۂ صدارت کو میں اپنے اشاعت اسلام کالج کے طلبہ کو سبقاً سبقاً پڑھا رہا ہوں۔ فرمایا تم نے اچھا کیا مگر اس میں دوامی قدر و قیمت (Permanent value) کی چیز تو صرف شروع کا حصہ ہی ہے یعنی اسلام اور قومیت۔ اسے خاص توجہ سے پڑھنا چاہئیے۔ اور اگر ہوسکے تو اسکی شرح لکھنی چاہئیے۔

پھر فرمایا ''شاید مسلمانوں نے کسی سیاسی خطبہ کو اس ذوق و شوق سے نہیں پڑھا ہوگا جیسے اس خطبے کو پڑھا ہے اور نہ اسقدر زیادہ افراد

نے کسی خطبے کو اسقدر لائق اعتناء سمجھا ہوگا۔

میں نے عرض کی کہ ایمان اور عقل میں کیا رشتہ ہے؟ فرمایا ''دونوں جداگانہ چیزیں ہیں ۔ بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ یہ ایک دوسرے کی ضد ہیں ۔ بعض کہتے ہیں کہ ایک دوسرے کے معاون ہیں، بعض کی رائے میں عقل بمنزلہ خادم ہے اور ایمان مخدوم ہے ۔ وغیرہ لیکن میری رائے یہ ہے کہ ان کو مخلوط نہ کیا جائے، دونوں اپنی اپنی جگہ رہیں ۔

حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض صحابہ رض نے پوچھا کہ اسلام کیا ہے؟ آپ نے فرمایا : ''اسلام یہ ہے کہ تو زبان سے کلمہ شہادت ادا کرے نماز پڑھے روزہ رکھے زکوۃ دے اور اگر استطاعت ہو تو حج کرے ۔ پھر انہوں نے پوچھا کہ ایمان کیا ہے ؟ آپ نے فرمایا کہ ایمان یہ ہے کہ تو ایمان لائے اللہ پر ملائکہ پر کتابوں پر رسولوں پر، قدر خیر و شر من اللہ پر اور یوم آخرت پر ۔ پھر انہوں نے پوچھا احسان کیا ہے ؟ آپ نے فرمایا احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی عبادت اسطرح کر گویا تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ حالت ممکن نہ ہو تو پھر یہ محسوس کر گویا وہ تجھے دیکھ رہا ہے،، ۔

حدیث بیان کرنے کے بعد علامہ نے فرمایا کہ دراصل یہ اسلام ہی کے تین مراتب ہیں اور ایمان اور احسان میں بہت تھوڑا سا فرق ہے ۔ یہ احسان والی کیفیت ہی دراصل اسلام کی روح ہے اور کیفیت ایمان عمل صالح سے پیدا ہوتی ہے ۔

پھر فرمایا ''ایمان کے جسقدر ارکان ہیں وہ سب کے سب، عقل کے حیطۂ اقتدار سے باہر ہیں ۔ عقل زیادہ سے زیادہ یہ کرسکتی ہے کہ ان کے ممکن یا غیر ممکن ہونے کا فتوی دیدے مثلاً

Whether the concept of "God" is logically possible or not.[1]

---

[1] علامہ مرحوم کی عادت تھی کہ اپنی گفتگو میں خصوصاً فلسفیانہ قیل و قال میں اکثر اوقات انگریزی کے جملے بول جایا کرتے تھے ۔ میں نے ان ملفوظات میں چند جملے بطور یادگار بجنسہ نقل کردئے ہیں میری نوٹ بکس میں انگریزی کے بہت سے جملے محفوظ تھے

یعنی تصور ذات باری عقلاً ممکن ہے یا نہیں ؟

اب ظاہر ہے کہ قیامت، حشر و نشر، وزن اعمال، جنت و نار وغیرہ کا ہمیں کوئی شخصی تجربہ نہیں ہے۔ اسلئے عقل ان امور سے متعلق نفیاً یا اثباتاً کچھ نہیں کہہ سکتی۔ وہ تو صرف مادیات میں چل سکتی ہے۔ یا ان باتوں میں جو ہمارے تجربے یا مشاہدے میں آچکی ہیں۔ مثلاً جزء اپنے کل سے چھوٹا ہوتا ہے۔

پھر فرمایا ''جیسا کہ میں کئی دفعہ واضح کرچکا ہوں، ہم خدا کو مجرد عقل سے نہیں پاسکتے (عقل اسکا ادراک نہیں کرسکتی) اسے باطنی مشاہدے یا تجربے کی بدولت جان سکتے ہیں اور مذہب جیسا کہ ارباب علم جانتے ہیں تجارب کے ایک طویل سلسلے کا نام ہے چونکہ خدا لامتناہی (Infinite) ہے اور وہ ہر لمحہ نئی تجلی فرماتا رہتا ہے (کما قال : — کل یوم ھو فی شان یعنی حق تعالے ہر لمحہ اپنی ذات کی نئی تجلی کرتا رہتا ہے) اسلئے اسکی ہستی سے متعلق ہمارے مشاہدات اور تجارب باطنی بھی لامتناہی ہیں۔ نیز یہ ضروری تو نہیں کہ ہمارا آج کا تجربہ کافی یا آخری یا معیاری قرار پائے۔ عین ممکن ہے کی ہمیں بہتر اور برتر تجربہ حاصل ہو جائے۔

پس ثابت ہوا کہ ایمان ایک ترقی پذیر کیفیت ہے جس میں روز بروز اضافہ ہوسکتا ہے۔ اور یہ بات قرآن حکیم سے بھی ثابت ہے کہ ایمان میں بیشی ہوسکتی ہے : — و اذا تلیت علیھم ایاتہ زادتھم ایماناً (۸—۲) اور جب ان پر اللہ کی آیات پڑھی جاتی ہیں تو وہ زیادہ کر دیتی ہیں ان کے ایمان کو۔

پھر فرمایا ''ہاں عقل کو اس حالت میں مذہبی عقائد یا مسلمات پر تنقید کا حق حاصل ہے جب وہ مسلمات، تحکمانہ (Dogmatic) رنگ میں پیش کئے جائیں مثلاً فلاں بات پر ایمان لے آؤ ورنہ نجات نہیں ہوگی۔ الحمدللہ اسلام میں کوئی Dogma نہیں ہے یعنی اسلام کسی بات کو زبردستی نہیں منواتا۔ قرآن جسقدر عقائد تلقین کرتا ہے، ان کی راستی پر دلائل عقلیہ مرتب کرتا ہے۔

پھر فرمایا ''اگر ایک شخص کو اپنی ذات میں خدا کی ہستی کا تجربہ یا مشاہدہ ہوگیا ہے تو پھر عقل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس میں

دخل دے۔ اور سچ پوچھو تو عقل کو اس باطنی تجربے اور مشاہدے سے سروکار بھی کیا ہوسکتا ہے ؟ یہ تجربہ تو عقل کی رسائی سے بالاتر ہے۔

جب کوئی شخص اچھا شعر کہتا ہے یا اچھی تصویر بناتا ہے تو اسپر تنقید کے لئے کسی مہندس یا منجم کے پاس نہیں جاتا بلکہ کسی شاعر یا مصور کے پاس جاتا ہے۔ لہذا ایک فلسفی یا منطقی، کسی باطنی مشاہدے پر کسطرح تنقید کرسکتا ہے۔ یاد رکھو! مذہبی تجارب (مشاہدات باطنی) عقل کی دسترس سے باہر ہیں۔

آخر میں عود الی المقصود کے انداز میں فرمایا کہ ایمان اس کیفیت کا نام ہے جو انسان کو عمل پر آمادہ کردے یعنی مومن وہ ہے جس سے اعمال صالحہ خلوص قلب کے ساتھ سرزد ہوں نہ اسلئے کہ وہ دوزخ سے خوفزدہ ہے یا جنت کا آرزو مند ہے بلکہ اسلئے کہ اسکی ذھنیت ہی ایسی ہوگئی ہے کہ اگر وہ اعمال حسنہ ادا نہ کرے تو اسے راحت قلبی نصیب نہیں ہوسکتی۔ بالفاظ دگر نکوکاری اسکی طبیعت ثانیہ بن جائے۔ کم ازکم میں اس بات کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہوں کہ ایک آدمی مومن بھی ہو اور بدکار بھی ہو۔ ہاں ایک مسلم گناہ کا ارتکاب کرسکتا ہے

۹ — ۲۷ مئی ۱۹۳۲ء ۸ بجے دن میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ڈرائینگ روم میں تنہا بیٹھے ہوئے تھے۔ میں رسالہ ''نگار،، لکھنؤ بابت ماہ مئی ساتھ لایا تھا۔ اس میں ان کی شاعری پر فنی نقطہ' نگاہ سے تنقید کی گئی تھی۔ اسے پڑھ کر فرمایا،، خدا جانے مسلمانوں کو یہ توفیق کب حاصل ہوگی کہ وہ وزن اور بحر سے بالاتر ہوکر معانی تک پہونچنے کی کوشش کرینگے ،، اسکے بعد دیر تک شاعری کے مقصد پر گفتگو کی۔

پچھلی ملاقات میں، میں نے عرض کی تھی کہ اسرار خودی کے بعض اشعار آپ سے سمجھنا چاھتا ہوں۔ چونکہ اس امر کی اجازت دے دی تھی اسلئے آج اسرار خودی بھی ساتھ لایا تھا۔ اشارہ پا کر میں نے پہلا شعر پڑھا :

ع پیکر ھستی ز آثار خودی است الخ

فرمایا ''ھر شے میں خودی موجود ہے۔ پتھر کو لے لو۔ اگر تم کمزور

ہو تو تم سے اٹھائے نہیں اٹھیگا۔ اس میں وزن ہے اور یہی اسکی خودی ہے۔ درخت کو کاٹو تو مشکل سے کٹیگا۔ غرض ہر شے کسی نہ کسی رنگ میں قوت مزاحمت (Power of resistance) رکھتی ہے اور یہی اسکی خودی ہے یہی اسکی ہستی کا ثبوت ہے کہ وہ ہے۔

ع غیر او پیداست از اثبات او

فرمایا کہ ایغو کے لئے غیر ایغو (Non-ego) کا ہونا ضروری ہے جب تک آپ غیر کو ثابت نہ کریں، ایغو کو ثابت نہیں کر سکتے۔ ایغو کو مشخص کرنے کے لئے اسے اغیار سے متمیز کرنا ضروری ہے، اور اس امتیاز کے لئے دوسری اشیاء کا وجود ضروری ہے جنکے مقابلے میں یا موجودگی میں ذہن کسی خاص شے کے وجود کا تصور کر سکتا ہے۔ الغرض انا کے لئے غیر انا کا وجود ضروری ہے

ع باطل از قوت پذیرد شان حق

فرمایا کہ قوت ایسی شے ہے کہ اگر یہ حاصل ہو جائے تو باطل میں بھی حق کی ایک شان پیدا ہو جاتی ہے اور اس میں شک بھی کیا ہے۔ نصرانیت کو دیکھ لو۔ چونکہ اسوقت اسکے پیروؤں کو قوت حاصل ہے، اسلئے بہتوں کے حق میں باعث مزلت اقدام بنی ہوئی ہے۔

ع زندگانی محکم از لا تقنطو است

فرمایا "یاد رکھو غم اور خوف یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں کہ خودی کو تباہ کر دیتی ہیں۔ اور ایک مسلمان جب تک ان دو عیبوں سے پاک نہ ہو جائے حقیقی معنی میں مسلمان نہیں ہو سکتا۔ اور ان کے ازالے کی صورت یہ ہے کہ انسان، توحید الہی کو اپنے دل میں پختہ کرلے باین طور کہ پھر شک دل میں راہ نہ پاسکے۔ یعنی اسے یہ یقین ہو جائے کہ جب تک خدا نہ چاہے، کوئی طاقت مجھے نقصان نہیں پہونچا سکتی۔ پھر اسکے دل میں نہ حزن راہ پا سکتا ہے نہ خوف۔ اگر غیر اللہ کا خوف کسی درجے میں بھی دل میں موجود ہے تو خودی کبھی ہرگز نہیں ابھر سکتی۔

ع بیم غیر اللہ عمل را دشمن است

فرمایا ہم جملہ مظاہر فطرت سے ڈرتے ہیں زلزلے سے، آگ سے، امراض سے،

سانپ سے، تاریکی سے شیر سے وغیرہ ۔ محض اسی لئے کہ ہم موت سے ڈرتے ہیں لیکن اگر ہمیں یہ یقین ہو جائے کہ موت ایک مرحلہ ہے جو روحانی ترقی کے سلسلے میں لازماً پیش آتا ہے تو ہم موت سے خوفزدہ نہیں ہو سکتے۔ موت بھی زندگی ہی کی ایک شان (Aspect) ہے ۔ موت زندگی کے خاتمے کا نام نہیں ہے بلکہ موت وہ دروازہ ہے جس میں ہو کر ہم نئی دنیا میں داخل ہوتے ہیں ۔

کائنات میں کوئی شے تمہیں نقصان نہیں پہونچا سکتی ۔ جب ہم کہتے ہیں کہ دنیا کی کوئی حقیقت نہیں ہے تو اسکا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ کائنات سراب (Illusion) ہے بلکہ یہاں جو کچھ ہے مومن کی نگاہ میں اسکی کوئی وقعت نہیں ہے کیونکہ اسکا مطمح نظر بہت بلند ہوتا ہے وہ مادی ساز و سامان سے مطلق مرعوب نہیں ہوتا کیونکہ ہر شے فانی ہے ۔

اگر ہم یہ یقین کرلیں کہ کائنات میں یا میں ہوں یا خدا ہے تیسری کوئی ہستی نہیں ہے تو پھر خوف کیسا ؟ یعنی ہم مومن اسوقت بن سکتے ہیں جب خدا کے سوا کسی کا وجود ہماری نگاہ میں نہ سمائے۔

ع رمز قرآں از حسین آموختیم

فرمایا کہ تعلیمات قرآنی کی روح یہ ہے کہ مومن وہ ہے جو باطل کا مقابلہ کرے اور مطلق ہراساں نہ ہو یعنی ایسے موقع پر نفع یا نقصان کا خیال دل میں نہ لائے۔ شہید کو شہید اسی لئے کہتے ہیں کہ وہ اپنے معتقدات کی سچائی پر اپنے خون سے گواہی دیتا ہے ۔

ایک فرنچ مصنف نے لکھا ہے کہ اسلام ایک آسان مذہب ہے ۔ والٹیئر نے اسکے جواب میں یہ کہا کہ اسلام آسان مذہب نہیں ہے ۔ دن میں پانچ مرتبہ نماز پڑھنا، موسم گرما میں روزے رکھنا، زکوۃ دینا اور حج کرنا یہ باتیں آسان نہیں ہیں ۔ میں نے دل میں کہا اسلام کی حقیقت سے نہ معترض واقف ہے نہ مجیب ۔ بیشک اسلام نے نماز، روزہ، زکوۃ اور حج کا حکم دیا ہے مگر اسلام کا نصب العین ان ارکان سے بالاتر ہے ۔ نماز پڑھنی آسان ہے مگر باطل کے مقابلے میں صف آرائی ہر شخص کا کام نہیں ہے۔ اسلام کی حقیقت یہ ہے کہ انسان جان دیدے مگر فرعون کے سامنے سر نہ جھکائے

ماسوی اللہ را مسلماں بندہ نیست
پیش فرعونے سرش افگندہ نیست

ہمارے زمانے میں انور پاشا شہید نے اسی اصول پر عمل کیا۔ انہوں نے ترکستان میں آزاد اسلامی حکومت قائم کرنے کی کوشش کی۔ چونکہ مشیت ایزدی کو منظور نہ تھا اسلئے وہ کامیاب نہ ہوسکے مگر انہوں نے روسیوں کے آگے سر تسلیم خم نہیں کیا۔ بلکہ مردانہ وار موت کو لبیک کہا اور ابدی زندگی حاصل کرلی۔

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی است

۱۰۔۳ جون ۱۹۳۶ء۔ یوم جمعہ۔ میکلوڈ روڈ۔ ۵ بجے شام

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ باہر بیٹھے ہوئے تھے اور ایک صاحب سے اپنی کوٹھی کے لئے زمین کی خریداری کے مسئلے پر گفتگو کر رہے تھے۔ میں خاموش بیٹھا رہا۔ جب وہ صاحب چلے گئے تو آپ نے حقے کے چند کش لئے اور میری طرف مخاطب ہوکر فرمایا "مجھے مسلمانوں کی حالت پر رونا آتا ہے۔ ان میں غیرت کا مادہ بہت کم رہ گیا ہے۔ اسی لئے انہیں اب اتنی تمیز بھی نہیں ہے کہ جسکی وہ خوشامد کرتے ہیں اس سے انہیں کچھ فائدہ بھی حاصل ہوگا یا نہیں۔ جس شخص کو صاحب اقتدار دیکھتے ہیں اسکی خوشامد کرنے لگتے ہیں۔ اور یہ مسئلہ کہ جسے وہ فائدہ سمجھتے ہیں دراصل اسکی قیمت (Value) کیا ہے، اسقدر اونچا ہے کہ اس تک ان کے ذہنوں کی رسائی بھی نہیں ہوسکتی۔ اسکے بعد مجھے پڑھنے کے لئے اشارہ کیا۔ میں نے یہ شعر پڑھا :۔

شعلہ ہائے او صد ابراہیم سوخت
تا چراغ یک محمد بر فروخت

فرمایا "اس سے پہلے یہ شعر آچکا ہے :۔

عذر ایں اسراف و ایں سنگیں دلی
خلق و تکمیل جمال معنوی

مطلب یہ ہے کہ فطرت بظاہر خونریزی کرتی ہے لیکن جمال باطنی کی تکمیل اسی سے ہوتی ہے جب ملائکہ نے اللہ تعالے سے عرض کی خلافت ارضی ہمیں عطا کی جائے انسان تو بہت خصیم اور خونریز ہے اور ہم ہر وقت آپکی تسبیح

و تقدیس کرتے رہتے ہیں تو اللہ نے ان کی تردید تو نہیں کی مگر یہ فرمایا ''انی اعلم مالا تعلمون،، یعنی خدا نے اس کائنات کی تخلیق ایک خاص نہج پر کی ہے ۔ خصومت اور فسک دم، دونوں باتیں انسان کی فطرت میں ودیعت کی ہیں ۔ اگر وہ چاہتا تو تکمیل جمال معنوی کے لئے کوئی اور صورت پیدا کرسکتا تھا مگر اسنے یہی پسند کیا کہ جدوجہد اور جنگ و جدل سے جمال کی تکمیل ہو۔ اسی لئے اس نے فرشتوں کو اس کام کے لئے منتخب نہیں کیا کیونکہ ان کے اندر خصومت اور خونریزی کا مادہ نہیں ہے ۔ جبکہ پیکار اور جدال انسان کی سرشت میں داخل ہے ۔

فطرت میں بظاہر خونریزی اور تباہ کاری نظر آتی ہے ۔ بہت ضیاع ہوتا ہے اسکے بعد کوئی عمدہ شے تیار ہوتی ہے ۔ مثلاً لاکھوں پھول آتے ہیں اکثر ضائع ہو جاتے ہیں چند ہی پھولوں پر پھل لگتے ہیں ۔ لاکھوں بچے پیدا ہوتے ہیں اکثر مر جاتے ہیں کمتر پروان چڑھتے ہیں ۔ اسی طرح خودی کے شعلے نے سینکڑوں ابراہیم پیدا کرکے فنا کردیے تب، جاکر ایک انسان کامل پیدا ہوا ۔ یہ صورت اسلئے مد نظر ہوئی کہ انسان جدوجہد کرنے کے بعد تکمیل جمال کرسکے ۔

اللہ تعالٰی فرماتا ہے ''خلق فسوی قدر فھدی،، یعنی پیدا کیا پھر درست کیا (مناسب حال صورت بخشی) پھر اندازہ مقرر کیا کہ اس حد تک ترقی ممکن ہے پھر اس حد تک پہونچنے کے لئے ہدایت عطا کی ۔ اسکے بعد آزادی عطا کی کہ جد و جہد کرے زندگی از اول تا آخر عمل سے عبارت ہے ۔ سکون موت ہے ۔

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد
جز پرستی عقل را تعلیم کرد

فرمایا ''عقل، کل کو نہیں دیکھ سکتی صرف جزء کو دیکھ سکتی ہے ۔ کیونکہ وہ زنجیریٔ زمان و مکان ہے ۔ کل کو صرف وجدان پاسکتا ہے کیونکہ وجدانی حالت میں نفس ناطقہ، قید زمان و مکان سے آزاد ہو جاتا ہے ۔

ع علم از سامان حفظ زندگی است

فرمایا : ''علم و فن کا مقصد اصلی، محض آگاہی نہیں ہے بلکہ یہ کہ انسان علم کی بدولت اپنی زندگی اور خودی کی حفاظت کے طریقوں سے آگاہ ہو جائے۔

مذہب کا مقصد بھی یہی ہے ۔ جو لوگ ''فن برائے فن،، کے قائل ہیں وہ غلط فہمی میں مبتلا ہیں ۔ فلسفہ، آرٹ اور مذہب، اگر خودی کی حفاظت میں معاون نہ ہوں تو بالکل بیکار ہیں ۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار

فرمایا ''خودی کی تربیت میں پہلا مرحلہ اطاعت ہے ۔ اسی لئے اسلام کے معنی ہیں گردن نہادن یعنی احکام شرع کی بلا چون و چرا اطاعت کرنی ۔ جب انسان احکام شرع کی اطاعت کرتا ہے تو اس میں اختیار کا رنگ پیدا ہو جاتا ہے یعنی وہ صاحب اقتدار ہو جاتا ہے ۔ حقیقی آزادی (حریت) احکام الہی کی تعمیل ہی سے پیدا ہوتی ہے ۔

کائنات پر نظر ڈالو ۔ جو شے قیمتی اور معزز ہے وہ اطاعت ہی کی وجہ سے ہے ۔ ہوا جب پھول میں مقید ہوتی ہے تو خوشبودار بن جاتی ہے ۔ اسی طرح مرد مومن، اطاعت سے مراتب عالیہ حاصل کرتا ہے ۔ اسلئے مسلمان کو سختی آئین کی شکایت کرنی زیبا نہیں ہے ۔ اور نہ آئین میں تاویل کرنی چاہئے مرشد رومی نے کیا خوب فرمایا ہے :—

می کنی تاویل حرف بکر را
خویش را تاویل کن نے ذکر را

یعنی قرآن کو اپنی خواہشات سے مطابق کرنے کی کوشش مت کرو ۔ بلکہ اپنی زندگی کو قرآن کے سانچے میں ڈھالو ۔ تاویل سے مسلمانوں کو بہت نقصان پہونچا ۔ تاریخ اس پر گواہ ہے ۔

اطاعت سے ضبط نفس کی صفت پیدا ہوتی ہے ۔ انسان دو عناصر سے مرکب ہے خوف اور محبت ۔ ان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ دنیا کی طرف مائل رہتا ہے اور یہ دنیا طلبی اسے فحشاء اور منکرات پر ابھارتی ہے ۔ اس کا علاج یہ ہے کہ مسلمان یہ عقیدہ اپنے دل میں راسخ کرلے کہ اللہ کے سوا اور کوئی ہستی مجھے نفع یا نقصان نہیں پہونچا سکتی ۔ ''لا الہ،، کا عصا اسقدر طاقتور ہے کہ خوف اور محبت کے طلسم کو چشم زدن میں باطل کر دیتا ہے ۔ دیکھ لو ! حضرت ابراھیمؑ نے اپنے بیٹے کے گلے پر چھری رکھدی ۔ کیوں ؟ محض اسلئے کہ انہیں اللہ کے

سوا اور کسی سے محبت نہیں تھی۔ اسی لئے اللہ تعالے نے ان کے اس فعل کو قیامت تک مسلمانوں کے لئے اسوہ حسنہ قرار دیا کہ مومن وہ ہے جسکے دل میں خدا کے سوا اور کسی کی محبت نہ ہو۔ خالد جانباز رض کو ''سیف اللہ،، کا لقب اسی چیز نے دلرایا کہ وہ خدا کے سوا کسی سے نہیں ڈرتے تھے۔

آخر میں فرمایا کہ ''لا الہ الا اللہ،، زبان سے مت کہو بلکہ دل سے کہو یعنی اسبات پر کامل یقین رکھو کہ خدا کے علاوہ کوئی ہستی تم پر قاہر اور غالب نہیں ہے۔ جب ماسوئی اللہ کا خوف اور اس سے امید، یہ دو باتیں دل سے نکل جاتی ہیں تو مسلمان ،مومن بن جاتا ہے۔

۱۵ اپریل ۱۹۳۳ء

ادارۂ معارف اسلامیہ کے پہلے اجلاس منعقدہ لاہور میں علامہ مرحوم نے اپنا افتتاحی خطبہ پڑھا تھا۔ اس میں سے چند اقتباسات ذیل میں درج کرتا ہوں۔

''عصر حاضر کے مسلمان، علم کلام کی بحثوں کے مقابلے میں اسلام کی ثقافتی تاریخ سے زیادہ دلچسپی رکھتے ہیں۔ اور اسی لئے مسلمان ملکوں میں ثقافت جدیدہ کے تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کا میلان پیدا ہو گیا ہے،،۔

''انسان نے ہمیشہ سے کائنات میں نظم و ربط باہمی تلاش کرنے کی کوشش کی ہے اور قرآنی تعلیمات کی رو سے نظم و ضبط (Order) اس کائنات کی سرشت میں داخل ہے۔ کما قال اللہ تعالے :

''ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر لاھل تری من فطور (۶۷—۳)

(اے انسان) تو اللہ کی تخلیق میں کہیں تفاوت نہ پاسکیگا۔ (اگر تجھے شک ہو تو) دوبارہ نگاہ (غور) کرکے دیکھ لے، کیا تو کہیں کوئی شگاف (فساد) دیکھتا ہے ؟

''تمام سائنس اس یقین پر مبنی ہے کہ کائنات میں نظم و نسق پایا جاتا ہے چنانچہ جدید سائنس اسی مفروضے سے شروع ہوتا ہے۔ اور اگر یہ مفروضہ صحیح ہے تو پھر علم کا صحیح ذریعہ صرف تجربہ اور مشاہدہ ہے۔ آیت مذکورہ

بالا جدید سائنس اور اسلام میں اشتراک طریق کا سنگ بنیاد ہے۔

سب سے پہلے مسلمان ماہرین فلکیات نے بطلیموسی نظام کی صحت اور واقعیت میں شک کیا۔ اور اسطرح کاپرنیکی نظام کی بنیاد پڑی۔

''موجودہ عہد کے مسلمان علماء اور حکما کا فرض منصبی یہ ہے کہ وہ اس مجوسی گرد و غبار کو دور کریں جسنے اسلام کے محاسن کو ہماری نظروں سے پوشیدہ کردیا ہے،،۔

نوٹ : یہ اس طویل خطبے سے چند اقتباسات درج کئے گئے ہیں جو علامہ مرحوم نے ارشاد فرمایا تھا۔ میں نے یہ فقرے اپنی نوٹ بک میں درج کر لئے تھے اور انہی کا اردو ترجمہ ہدیہ' ناظرین کردیا ہے۔ پورا خطبہ اسی قسم کے فکر انگیز جملوں سے معمور ہے ۱۲

۱۲ — یکم مئی ۱۹۳۳ء میکلوڈ روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں اپنے ساتھ مسلم ریوایول کا دسمبر نمبر لے گیا تھا۔ اس میں علامہ کا وہ لیکچر شائع ہوا تھا جو انہوں نے مجلس ارسطو لندن میں دیا تھا (بعد ازاں خطبات مدراس میں شامل کردیا گیا Is religion possible?)۔ میں نے عرض کی کہ اسکا اردو ترجمہ کرنے کی اجازت دیدیجئے تو فرمایا کہ میں نے پروفیسر سید نذیر نیازی (جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی) سے ترجمہ کے لئے کہدیا ہے۔

تھوڑی دیر کے بعد جناب میکش (مرتضی احمد خاں مرحوم) ملنے آگئے انہوں نے ایسٹرن ٹائمز (اس زمانے میں لاہور سے شائع ہوتا تھا) کے ایک مضمون کو علامہ کے سامنے پیش کیا۔ پڑھ کر فرمایا بڑا افسوس ہے کہ روسی مسلمانوں پر عرصہ' حیات تنگ ہوتا جا رہا ہے۔ اسکے لئے تو مسلمانان عالم کو کچھ نہ کچھ کرنا ہی پڑیگا۔

اس مضمون کو پڑھ کر کمیونزم اور بالشوزم پر تبصرہ فرمایا اور اس ضمن میں جاوید نامے سے چند اشعار جو ان تحریکوں سے متعلق ہیں پڑھ کر سنائے۔

اسکے بعد مسٹر نور احمد چیف رپورٹر سول اینڈ ملٹری گزٹ لاہور ملنے آگئے۔ ان سے تھوڑی دیر تک بعض سیاسی مسائل پر گفتگو ہوئی وہ چلے

لائے تو علامہ نے میکنش صاحب سے مخاطب ہوکر فرمایا ''چند روز ہوئے سردار عبدالرسول خان اور ان کے ایک دوست میرے پاس آئے تھے کہتے تھے کہ یہ دونوں ابھی فریضہ حج سے فارغ ہوکر آئے ہیں۔ سلطان ابن سعود نے بہت برا کیا کہ زائرین کو روضہ اقدس کی جالیوں کو بوسہ دینے سے روک دیا۔ مجھے سلطان نے عصرانے پر مدعو کیا تھا لیکن میں نے انکی دعوت اسلئے رد کردی کہ انہوں نے ہمارے جذبات کا احترام نہیں کیا۔

یہ سنکر میکنش کہنے لگے کہ میری رائے میں سلطان نے بہت اچھا کیا کیونکہ جالیوں کو بوسہ دینا ایک مشرکانہ فعل ہے۔ اسپر علامہ نے فرمایا کہ میں اس بات میں آپ سے متفق نہیں ہوں۔ اگر کوئی شخص فرط محبت سے اپنے بیٹے کو سینے سے لگالے اور اسکی پیشانی چوم لے تو یہ شرک کیسے ہوگیا؟ یہ تو اظہار محبت ہے۔ اسی طرح حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ مبارکہ کی جالیوں کو چومنا، مشرکانہ فعل نہیں ہے بلکہ حضور انور سے محبت کا اظہار ہے۔ ہاں اگر کوئی شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں خدای صفات تسلیم کرتا ہے یا آپ کو الوہیت میں شریک کرتا ہے تو وہ بلا شبہ مشرک ہے۔ مجھے بخوبی معلوم ہے کہ جو مسلمان جالیوں کو چومتے ہیں وہ فرط محبت و عقیدت سے ایسا کرتے ہیں اور یہ فعل مشرکانہ نہیں ہے۔

اسپر میکنش کہنے لگے کہ محبت یہ نہیں ہے کہ جالیوں کو بوسہ دیا جائے محبت یہ ہے کہ محبوب کے Cause (مقصد حیات) کی حمایت کی جائے یا اسکی اتباع کی جائے۔ یہ سنکر علامہ لیٹے سے اٹھ کر بیٹھ گئے اور فرمایا کہ آپ کو یہ غلطی، محبت کے مدارج میں امتیاز نکرسکنے کی وجہ سے لاحق ہوئی ہے محبت کے مختلف مدارج ہیں۔ اگر ایک شخص محبت میں اسقدر بلند مرتبہ حاصل کرلے کہ محبوب کے رنگ میں رنگین ہو جائے یا اسکے لئے اپنی جان قربان کردے تو یہ اسکی انتہائی خوش نصیبی ہے۔ مگر سب لوگ اس بلند مرتبے تک نہیں پہونچ سکتے۔ جو شخص اپنے محبوب کے لئے جان نہیں دیسکتا ظاہر ہے کہ اسکی محبت ادنی درجے کی ہے لیکن آپ اسکی محبت کی مطلق نفی نہیں کرسکتے۔ آپ یہ نہیں کہہ سکتے اسے سرے سے محبت ہی نہیں۔

''آپ محبت کو منطق کے پیمانے سے ناپنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ یہ اصول ہی غلط ہے۔ محبت، منطق سے بالاتر ہے۔ یہاں Higher Logic کی حکومت

ہے۔ ارسطو اور مل کی منطق بیکار ہے۔ محبت کیا شئے ہے؟ لفظوں کے ذریعہ سے اسکا اظہار بہت مشکل ہے۔ اور محبت کا تجزیہ کرنا اس سے بھی زیادہ مشکل ہے۔ ع ذوق این بادہ ندانی بخدا تا نچشی والا معاملہ ہے۔اسکا تعلق دماغ سے نہیں ہے دل سے ہے۔ اگر آپ کے وضع کردہ اصول کو صحیح تسلیم کرلیا جائے کہ جو شخص جسقدر زیادہ متبع رسولؐ ہے اسی قدر زیادہ رسولؐ سے محبت کرتا ہے یعنی اگر محبت کا معیار اتباع رسولؐ قرار دیا جائے تو آپ علم الدین شہید کے بارے میں کیا کہینگے؟ وہ تو نماز کا بھی پابند نہ تھا اتباع رسولؐ تو بڑی چیز ہے؟

دراصل یہ سب کچھ، انسان کے مزاج (Temperament) پر موقوف ہے۔ بعض لوگوں کی عقل ان کی محبت کے تابع ہوتی ہے اور بعض کی محبت ان کی عقل کے تابع ہوتی ہے۔ اور دونوں قسم کے آدمی دنیا میں پائے جاتے ہیں۔ مثلاً حضرت علی رض اگرچہ علم و فضل کے اعتبار سے بہت بلند مرتبے پر فائز تھے لیکن حب رسولؐ کا جذبہ ان کی عقل پر غالب تھا۔ وہ بعض باتیں ایسی کرتے تھے جن پر منطقی اعتراض وارد ہوسکتا ہے مثلاً وہ جب کبھی اس درخت کے نیچے سے گذرتے تھے جسکے نیچے سے ایک مرتبہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم گذرے تھے، تو جھک کر گذرتے تھے حالانکہ وہ قصیر القامة تھے اسلئے اسکی مطلق ضرورت نہ تھی، جب لوگوں نے سبب دریافت کیا تو کہا حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم جھک کر گذرے تھے۔ میں جھک کر، اپنے محبوب کے فعل کی تقلید کرتا ہوں۔

دوسری مثال حضرت بایزید بسطامی رح کی ہے جنہوں نے ساری عمر خربوزہ نہیں کھایا کیونکہ انہیں کوئی حدیث ایسی نہیں ملی جس سے حضورؐ کا خربوزہ کھانا ثابت ہو جاتا۔ اسی لئے میں نے لکھا ہے۔

کامل بسطام در تقلید فرد
اجتناب از خوردن خربوزہ کرد

ان کے برعکس، حضرت فاروق اعظم رض کی عقل ان کی محبت پر غالب تھی اسی بناء پر انہوں نے وہ درخت کٹوا دیا جس کے تنے سے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے پشت مبارک لگائی تھی۔ اگر انکی محبت علی رض کی محبت کی طرح ہوتی تو ہرگز وہ درخت نہ کٹواتے۔

قصہ مختصر، علی رض اور عمر رض دونوں کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت تھی لیکن طبائع کے اختلاف کی بناء پر انکی محبتوں کی نوعیت اور کیفیت جداگانہ تھی۔ ہر شخص کو اختیار ہے کہ اپنی افتاد طبع کی روشنی میں جو رنگ مرغوب نظر آئے اختیار کرلے۔ اس میں کسی مباحثے کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ گنجایش ہی نہیں ہے۔

چونکہ حضرت علی رض کی محبت Human type عام انسانی ٹائپ کی ہے اسلئے وہ عموماً لوگوں کو اپیل کرتی ہے۔ حضرت عمر رض کی محبت Superhuman type فوق البشر نوعیت کی ہے اس لئے بہت کم لوگوں کو پسند آتی ہے۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عموماً لوگوں پر جذبات کا رنگ غالب ہوتا ہے۔ عقلی ٹائپ کے آدمی بہت کم ہوتے ہیں۔

دیکھ لو! آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بمقابلہ دیگر پیشوایان مذاہب عالم، مسلمانوں کو زیادہ اپیل کرتے ہیں اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ ہم میں ہی سے ہیں ''قل انما انا بشر مثلکم،،۔

تصور ذات باری تعالی کا ذکر آیا فرمایا قرآن مجید کا پیش کردہ تصور ہمیں زیادہ اپیل کرتا ہے کیونکہ وہ کہتا ہے تم مجھے پکارو میں تمہاری پکار کا جواب دونگا۔ ''ادعونی استجب لکم،، گویا اسطرح بندے اور خدا (عابد اور معبود) میں ایک روحانی رابطہ قائم ہو جاتا ہے۔ اور یہ رابطہ ہی مذہب کی جان ہے۔

معتزلہ کا پیش کردہ تصور باری، عام مسلمانوں کو اپیل نہیں کر سکتا کیونکہ انکی رو سے خدا نہ سمیع ہے نہ بصیر نہ علیم ہے نہ مجیب۔ بلکہ میری رائے تو یہ ہے کہ ایسے خدا کو ماننے کی بھی چنداں ضرورت نہیں ہے۔

ع خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

۱۳ — ۱۸ فروری ۱۹۳۴ء میکلوڈ روڈ

ایک عرصے کے بعد حضرت علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ غزنی کے رہنے والے ایک احمدی بزرگ عبدالقادر نامی بیٹھے ہوئے تھے۔ حضرت علامہ نے انہیں مجھ سے متعارف کرتے ہوئے بتایا کہ یہ صاحب ۱۹۱۸ء

میں ھندوستان آئے تھے۔ کچھ عرصے کے بعد قادیانی مذھب اختیار کرلیا اسلئے افغانستان واپس نہیں گئے۔ آجکل احمدیہ بلڈنگس میں مقیم ھیں اور گاھے گاھے میرے پاس آتے رھتے ھیں۔

اس تعارف کے بعد انہوں نے علامہ سے کہا کہ مسلمانان عالم کے ادبار سے میرا دل خون ھورھا ھے مجھے تو ایسا معلوم ھوتا ھے کہ خدا نے اس قوم سے اپنی توجہ بالکل ھٹا لی ھے (ان کے الفاظ یہ تھے کہ مونہہ موڑ لیا ھے)۔

علامہ نے فرمایا میرا خیال ھے کہ خدا نے ان سے مونہہ نہیں موڑا بلکہ خود انہوں نے قرآن سے مونہہ موڑ لیا ھے اور اسکا لازمی نتیجہ یہ ھے کہ وہ ساری دنیا میں ذلیل و خوار ھیں۔ میں یہ بات آج سے بیس سال پہلے کہہ چکا ھوں —

ع اور تم خوار ھوئے تارک قرآں ھوکر

تاھم جائے شکر ھے کہ ابھی انکی حالت ھنود یا یہود کی سی نہیں ھوئی ھے علاوہ بریں مسلمانوں میں بیداری پیدا ھو رھی ھے اور مجھے یقین ھے کہ انہیں دوبارہ عروج حاصل ھوگا۔ خدا نے ۱۹۱۸ء میں ایک موقع دیا تھا مگر افسوس۔

اسکے بعد عبدالقادر صاحب نے مسیح اور مہدی کا تذکرہ چھیڑ دیا۔ اسپر علامہ نے فرمایا کہ میری رائے میں مسیح اور مہدی کے نزول کا تخیل سراسر غیر اسلامی ھے۔ قرآن حکیم میں ان بزرگوں کی دوبارہ تشریف‌آوری کا کوئی تذکرہ نہیں ھے صحیح بخاری میں نزول مہدی کا مطلق ذکر نہیں ھے ھاں مسیح کی آمد ثانی سے متعلق دو حدیثیں ضرور موجود ھیں مگر جب قرآن میں انکی آمد ثانی کا کوئی وعدہ نہیں ھے تو لامحالہ ان کو ناقابل اعتماد قرار دینا پڑیگا مسیح اور مہدی کا انتظار کرتے رھنے کے بجائے خود مسلمانان عالم ھی وہ کام کیوں نکریں جو وہ مسیح اور مہدی سے متعلق سمجھتے ھیں۔

میں نے علامہ کی توجہ شری جواھر لعل نہرو کی خود نوشتہ سوانح حیات میں اس عبارت کی طرف مبذول کی جس میں انہوں نے Organised Religion سے اپنی نفرت اور اسکی ضرر رسانی کا ذکر کیا ھے۔ فرمایا ''پنڈت جی نے

مذہب سے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ جو لوگ مذہب کی حقیقت سے ناواقف ہیں وہ عموماً یہی کہتے ہیں کہ وہ تعصب اور تنگدلی سکھاتا ہے۔ حالانکہ موجودہ نیشنلزم (وطنیت کا نظریہ) مذہب سے زیادہ تعصب اور تنگدلی سکھاتا ہے موجودہ زمانے میں جنگوں کا سبب یہی نیشنلزم ہے۔ مذہب کو ارباب سیاست نے ہمیشہ اپنے مقاصد مشئومہ کے لئے استعمال کیا ہے۔ حروب صلیبی کی تہ میں بھی یہی جذبہ کارفرما تھا۔ ارباب سیاست مذہب کے نام پر لوگوں کو لڑاتے ہیں اور مخالفین مذہب کو یہ کہنے کا موقع ملجاتا ہے کہ مذہب خونریزی کراتا ہے۔ ارباب اقتدار کا شیوہ یہ ہے کہ وہ پہلے جنگ کو عوام کی نظروں میں مقدس بناتے ہیں پھر انہیں اپنا سر کٹانے کے لئے میدان جنگ میں بھیجتے ہیں۔ یعنی مذہب کو ذاتی مقاصد کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

گذشتہ زمانے کی تاریخ پر نظر ڈالو۔ برہمنوں نے بودھ دھرم کو اس بناء پر ہندوستان سے خارج نہیں کیا کہ وہ اصولاً اس کے مخالف تھے بلکہ محض اسلئے کہ اسکی وجہ سے انکا اقتدار خطرے میں پڑگیا تھا ورنہ بودھ دھرم تو ویدانت کی تعلیم کا منطقی نتیجہ ہے۔ غور کرو! جب ہر شخص کی آتما یکساں ہے تو پھر ذات پات اور چھوت چھات کیسی؟ ویدانت کی تعلیم کا منطقی نتیجہ مساوات نسل انسانی ہے اور بودھ دھرم نے ویدانت کے اسی نتیجے کو ہندوؤں میں عام کرنے کی کوشش کی تھی جسکی پاداش میں اسے خارج البلد بلکہ خارج الوطن کردیا گیا۔

اسکے بعد ہندوستان کے سماجی حالات سے متعلق گفتگو رہی بعد ازاں گفتگو مذہب کی طرف آگئی۔ فرمایا کہ نبی اور مجدد میں کئی پہلوؤں سے فرق ہوتا ہے مگر سب سے بڑا فرق یہ ہوتا ہے کہ دونوں کی ذہنی کیفیات مختلف النوع ہوتی ہیں۔ اسی طرح مشاہدۂ باطنی میں بھی کیفیت کا فرق ہوتا ہے آخر میں فرمایا کہ اگر تم میرے مضمون اسلام اور احمدیت کا اردو ترجمہ شائع کرو تو اسپر حواشی بھی لکھنا اور خصوصاً بروز کے عقیدہ کی وضاحت کر دینا۔،

۱۰ ستمبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل میو روڈ ۲ بجے شام

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ مسلمانوں کی سیاسی پستی کا ذکر چلا تو فرمایا ''پنجاب کے مسلمان اب تک کوئی انگریزی روزنامہ نہیں جاری کرسکے۔

اس سے ان کی قومی زندگی کی پستی اور زبوں کا کچھ اندازہ ہوسکتا ہے۔ مسلمان امراء مشاغل لاطائل پر لاکھوں روپے خرچ کرسکتے ہیں لیکن قومی کاموں کے لئے ان کے پاس ایک پیسہ نہیں ہے۔ مجھے سالہا سال سے مسلمانوں کی اس ذہنیت کا تجربہ ہے۔ پھر فرمایا ''انگلینڈ کی (Set Policy) سوچی سمجھی ہوئی حکمت عملی یہ ہے کہ کوئی ایسی تحریک جو اسلامی ممالک کو متحد کرسکے، کامیاب نہ ہونے دی جائے۔ برطانیہ ہرگز نہیں چاہتا کہ اسلامی ممالک میں بیداری پیدا ہو اسے ہر وقت پین اسلامزم کا خوف دامنگیر رہتا ہے۔

اسکے بعد نیازی صاحب آگئے۔ انہوں نے لانٹ سے چند اقتباسات علامہ کو سنائے۔ اسپر علامہ نے تبصرہ فرمایا اس ضمن میں یہ بھی فرمایا ''بروئے قرآن وحی و الہام کسی خاص قوم یا ملک یا نسل سے مختص نہیں ہے الہام تمام زندہ ہستیوں کا مشترکہ سرمایہ ہے شہد کی مکھی بھی اس نعمت سے سرفراز ہوسکتی ہے۔ اور سائنسدان بھی الہام کے محتاج ہیں۔ دنیا میں جسقدر عظیم ایجادات ہوئی ہیں وہ سب الہام کی بدولت ہوئی ہیں نہ کہ ریسرچ کی بدولت۔ نیز انسان اپنی زندگی کے اکثر معاملات Inspiration الہام ہی کے تحت طے کرتا ہے۔ میری رائے میں نزول مسیح کا عقیدہ مجوسیت کی راہ سے مسلمانوں میں آیا ہے۔ کسی زمانے میں ''انتظار،، عوام الناس کے لئے مفید تھا لیکن ختم نبوت کے بعد کسی کے انتظار کی ضرورت نہیں ہے۔

ہوئی جسکی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی وہی آخر زمانی

۱۶ — ۱۰ اکتوبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل میئو روڈ

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ ادبی تنقید کا ذکر نکلا تو فرمایا ''جہانتک صحیح تنقید کا سوال ہے، ہندوستان ابھی مغرب سے سو سال پیچھے ہے۔ ہندوؤں میں تو کچھ حقیقت پسندی پیدا ہو چلی ہے لیکن مسلمانوں میں ابھی تک رومانیت کا اثر باقی ہے۔ گذشتہ پانچ سو سال میں مسلمانوں کے آرٹ، لٹریچر اور شاعری کا رحجان یہ رہا ہے کہ حقائق سے گریز کیا جائے اور خیالی دنیا میں زندگی بسر کی جائے۔

ایک صاحب نے مجھ سے پوچھا کہ مسجد قرطبہ کو دیکھکر آپ پر کیا اثر

ہوا؟ میں نے کہا It is a commentary on the Quran written in stones
یہ قرآن کی وہ تفسیر ہے جو پتھروں کے ذریعہ سے لکھی گئی ہے۔

پھر فرمایا ''میری شاعری کو شعر کے معیار پر جانچنا مناسب نہیں ہے کیونکہ اسرار خودی سے لیکر بال جبریل تک ہر کتاب میں میں نے یہی لکھا ہے کہ شاعری میرے لئے مقصود بالذات نہیں ہے میں تو مسلمانوں کے سامنے حقائق حیات بیان کرتا ہوں اور انہیں مشکلات زندگی کا مقابلہ کرنے کا مشورہ دیتا ہوں۔ لیکن مسلمانوں پر گذشتہ تین سو سال سے رومانیت کی وجہ سے ایسا رنگ چڑھ گیا ہے کہ اگر کوئی شخص انہیں بذریعہ' شعر، حقائق حیات کی طرف دعوت دے تو وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ شاعری نہیں ہے۔ بالفاظ دگر انکی نظر میں شاعری وہ ہے جس میں خلاف عقل اور تخئیلی باتیں ہوں جنکو حقیقت سے کوئی سروکار نہ ہو۔ ''خدا مست،، کی ترکیب پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ ترکیب اساتذہ کے یہاں نہیں ملتی۔ وہ یہ غور نہیں کرتے کہ اقبال کا پیغام کیا ہے؟

اقوام کے عروج و زوال کے اسباب بہت مخفی ہوتے ہیں اسلئے ان کا پتہ لگانا بہت مشکل ہے ہم کو جو کچھ معلوم ہو سکتا ہے وہ علامات ہیں نہ کہ اسباب۔

قومی عروج انتہائی نظم و ضبط کی صفت پر موقوف ہے۔ظاہر ہے کہ قانون کی اطاعت بہت مشکل چیز ہے اور اسکے لئے بڑی ہمت درکار ہے۔ جو قومیں رو بزوال ہیں وہ محنت اور پابندیوں سے گھبراتی ہیں جس طرح مریض طبیب کے احکام کی تعمیل سے گریزاں ہوتا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے کہ مرض بڑھتا جاتا ہے۔

۱۷ — ۲۶ اکتوبر ۱۹۳۷ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ جہاد پر گفتگو چلی اس ضمن میں فرمایا ''جہاد کرنا انسانی فطرت میں داخل ہے بلکہ انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ اگر ایک شخص اپنے ایمان، اپنے تمدن اور اپنے وطن کی حفاظت یا حمایت میں تلوار بلند نہیں کر سکتا تو میں نہیں سمجھ سکتا کہ پھر تلوار کا اور مصرف کیا ہے؟ جب کبھی مسلمان کا دین خطرہ میں ہو اسپر تلوار اٹھانا فرض ہے اگر وہ اس مقدس فرض کی انجام دہی کے لئے بھی تلوار نہیں اٹھاتا تو پھر اسکی تلوار اسکے کس دن کام آئیگی؟

جہاد، اگر جوع الارض کے لئے ہو تو حرام ہے لیکن اسلام کی حفاظت کے لئے جہاد کرنا پہلے بھی جائز تھا اور آج بھی جائز ہے ''جو قیصر کا حق ہے وہ قیصر کو دو،، یہ خالص رومن پروپا گنڈا تھا،،۔

۱۸ — ۹ نومبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضری ہوئی۔ میں نے سوال کیا کہ آجکل ہندوستان میں بیکاری روز بروز بڑھتی جاتی ہے آپ کی رائے میں اسکا حل کیا ہے ؟ فرمایا

(ا) جبتک ہم انگریزوں کی غلامی میں ہیں

(ب) سرمایہ داری ہم پر مسلط رہیگی

(ج) فوج پر ملکی محاصل کا کثیر حصہ خرچ ہوتا رہیگا

(د) خود مسلمان رسوم لایعنی پر اسراف بیجا کرتے رہینگے

اسوقت تک کوئی صحیح حل دستیاب نہیں ہوسکتا۔

۱۹ — ۲۰ نومبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ میں نے سوال کیا کہ شفاعت کے بارے میں آپکی کیا رائے ہے ؟ فرمایا ''انسانی فطرت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ سہارا تلاش کرتی ہے۔ سابقہ ادیان نے اس کمزوری سے فائدہ اٹھایا اور ''شفیع،، کا تصور پیش کیا اور کہا کہ ہمارا مذہب قبول کرلو گے تو ہمارے مذہب کا بانی تمہاری شفاعت کردیگا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قوت عمل کمزور ہوگئی اور عوام، مذہبی پیشواؤں کے غلام ہوگئے۔ اسلئے اسلام نے اگر شفاعت کا تذکرہ بھی کیا تو الا باذنہ،، کی قید لگادی یعنی قیامت کے دن، اللہ کے حکم کے بغیر، کوئی شخص کسی کی شفاعت (سفارش) نہیں کرسکیگا۔ تاکہ قوت عمل مردہ نہ ہو جائے۔ اسلام میں سب سے بڑا شفیع خود انسان کا عمل صالح ہے۔

لیس للانسان الا ماسعی — انسان کو وہی ملیگا جسکے لئے اسنے جدوجہد کی ہے شفاعت بمعنی کفارہ تو صریحاً خلاف اسلام ہے لیکن سفارش پر کوئی منطقی اعتراض نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ خدا کے حضور میں کسی نیک بندے کا کسی گناہ گار کے لئے سفارش کرنا نہ عقلاً معیوب ہے نہ نقلاً مذموم ہے۔

فرمایا "مجھے تو اب یہ خیال ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی دینی اصلاح ممکن بھی ہے یا نہیں ؟ وہ تو غیر اسلامی عقائد اور رسوم کے اسقدر خوگر ہو چکے ہیں کہ اب حقیقی اسلام سے انہیں تسلی نہیں ہوسکتی"۔

فرمایا "ہندی مسلمان کی ذہنی پستی اس حد تک پہونچ چکی ہے کہ وہ کبھی یہ سوچنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ جو کام میں کر رہا ہوں وہ کہیں میری یا قوم کی تضیع اوقات کا موجب تو نہیں ہو جائیگا۔

فرمایا "لوگوں میں اس بات کا احساس بھی باقی نہیں رہا کہ ہم جوکچھ لکھ رہے ہیں اس سے ہمیں یا قوم کو فائدہ پہونچیگا یا نقصان ؟

فرمایا "چند روز ہوئے ایک شاعر میرے پاس آئے اور کہا کہ مجھے اپنے اشعار میں تصرف کی اجازت دیدیجئے۔میں نے کہا " بندۂ خدا ! مجھ پر کیوں ظلم کرتے ہو؟ خود ہی اپنے مطلب کے اشعار کیوں نہیں تصنیف کر لیتے ؟ مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ آجکل ہر شخص صاحب تصنیف بننا چاہتا ہے اور یہ معلوم کرنے کی زحمت گوارا نہیں کرتا کہ مجھ میں تصنیف کی اہلیت بھی ہے یا نہیں؟ کسقدر تکلیف دہ ہے ایسے ماحول میں رہنا !

۲۰ - ۲۱ دسمبر ۱۹۳۶ء جاوید منزل

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ۔ اسوقت باہر صحن میں چارپائی پر لیٹے ہوئے تھے مسئلہ تجسیم پر گفتگو ہوئی۔ فرمایا کہ دیگر مذاہب نے خدا کو اتنا پست کیا کہ وہ انسان کی سطح پر آگیا لیکن اسلام نے انسان کو اتنا بلند کیا کہ مظہر صفات بن گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا اگر بشکل انسان جلوہ گر ہو تو وہ خدائی صفات سے معریٰ ہوجائیگا اسلئے ہم اسے خدا نہیں کہہ سکتے۔

اسکے بعد ماسٹر عبداللہ چغتائی علامہ سے ملنے آگئے وہ فرانس جا رہے ہیں علامہ ان کو مفید مشورے دیتے رہے چلتے وقت انہیں دعا دی اور کہا اگر اللہ نے مجھے صحت عطا فرمادی تو ۱۹۳۸ء میں حج کرنے جاؤنگا۔

۲۱ ــ ۷ــ ۳۷ء (نوٹ بک میں تاریخ درج نہیں ہے غالباً اکتوبر کا مہینہ تھا)

علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا ـ سوال کیا کہ جمہوریت کے بارے میں اسلام کی تعلیم کیا ہے ـ فرمایا اسلام کی تعلیم یہ ہے کہ امیر کے لئے مقدم شرط یہ ہے کہ وہ اسلام کی حمایت کریگا خواہ وہ عرب ہو یا عجمی، اسلام نے جمہوریت کی روح اختیار کی ہے اور وہ ''شوریٰ'' ہے ـ اسلام نے دنیا کو جمہوریت کی روح سے روشناس کیا اسی لئے اسلام نے وحی کا سلسلہ بند کردیا تاکہ ہم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی انسان کے سامنے سر تسلیم خم نکریں ـ بنی آدم کو حریت کی نعمت سے مالا مال کرنے کے لئے، وحی کو ختم کرنا لازمی تھا ـ اسلام نے اسی لئے ملوکیت، احبارت اور نبوت کو ختم کردیا تاکہ انسان آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوسکے ـ اسکے علاوہ انفرادی ذمہ داری کا قانون نافذ کیا لاتزو وازرۃ وزرا اخری کوئی شخص کسی شخص کا بوجھ نہیں اٹھا سکتا ـ

اسلام میں امارت بھی نکاح کی طرح ایک عمرانی معاہدہ ہے، امیر اور قوم کے درمیان ـ عوام نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تم شریعت کی پابندی اور اسکے نفاذ کا وعدہ کرو تو ہم تمہیں اپنا امیر منتخب کرتے ہیں ـ اس شخص نے وعدہ کیا کہ میں ایسا ہی کرونگا ـ بس وہ قوم کا امیر منتخب ہوگیا ـ اگر وہ خلاف ورزی کرے تو قوم کو اسکے خلاف بغاوت کا حق حاصل ہے ـ

اسلامی جمہوریت میں رائے دہی کے لئے کلمہ شہادت ادا کرنا کافی ہے مغربی جمہوریت میں برسر اقتدار پارٹی عوام کو فریب دیتی ہے کہ تم حکمراں ہو حالانکہ دراصل زمام کار چند افراد کے ہاتھ میں ہوتی ہے جو پرائم منسٹر کے سامنے جوابدہ ہوتے ہیں ـ ۱۹۱۸ء کی جنگ میں دراصل انگلستان کا وزیر اعظم، اس ملک کا حکمراں تھا ـ نام عوام کا تھا ـ

حرف آخر

ان ملفوظات میں بعض مقامات میں عبارت غیر مربوط ہوگئی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ میں نے قصداً وہ باتیں حذف کردی ہیں جنکا تعلق مسلمانوں کے مختلف فرقوں یا جماعتوں سے ہے ـ

مجھے برسوں علامہ مرحوم کی خدمت میں حاضری کا موقع ملا ـ ۱۹۳۵ء

اور ۱۹۳۶ء میں جبکہ وہ انجمن حمایت اسلام کے صدر تھے اور میں انجمن کے قائم کردہ اشاعت اسلام کالج کا پرنسپل تھا۔ مجھے بہت زیادہ انکی خدمت میں حاضر ہونے کا موقع ملا کیونکہ انہیں اس کالج سے بہت دلچسپی تھی۔ اور سچ تو یہ ہے کہ یہ کالج ۱۹۲۹ء میں ان کی اور غلام بھیک نیرنگ مرحوم کی متفقہ کوشش ھی سے قائم ہوا تھا۔

ان کی زندگی کے بہت سے واقعات آج بھی میرے حافظے میں محفوظ ھیں اور ان کی یاد اسقدر روشن ہے کہ بائیس سال گذر جانے کے بعد بھی وہ مدھم نہیں پڑی اگر مدیر محترم نے ارشاد فرمایا تو میں انہیں جداگانہ مضمون کی صورت میں قلمبند کردونگا — انشاء اللہ و بتوفیقہ

خودی اصل ہستی و وجود

ضامن نقوی

چہ لذت یا رب اندر ہست و بود است
دل ہر ذرہ در جوش نمود است
شگافد شاخ را چوں غنچۂ گل
تبسم ریز از ذوق وجود است

(اقبال ۔ پیام مشرق)

ہمارے حواس اپنے جملہ محسوسات، رنگ و بو، سردی و گرمی، سختی و نرمی، وزن و مقدار، جسم و حجم یعنی تمام کیفیات و کمیات کا بھی ایک مستقل وجود پاتے ہیں ۔ کائنات کم و کیف کو جو انہیں محسوسات کا مجموعہ ہے ایک مستمر، مستقل اور قدیم شے سمجھنا اسی مغالطۂ حسی کا نتیجہ ہے ۔ مگر تجربات و مشاہدات سے اس مغالطہ کا ازالہ ہو کر یہ معلوم ہوتا ہے کہ تمام عالم محسوسات کا کوئی اپنا مستقل وجود نہیں ہے، حواس جو بھی محسوس کرتے ہیں اسکا وجود صرف عارضی نمود تک ہے ۔ العالم متغیر ، وکل متغیر حادث، یعنی تمام عالم ایک متغیر شے ہے اور ہر متغیر شے کا وجود حادث ہوتا ہے، ہر حادث موخر بالعدم ہوتا ہے مستقل نہیں ہوتا کہ ہمیشہ سے ہمیشہ تک رہے۔

بہر حال ہماری محسوسات کی دنیا میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں ان میں سے کچھ تو ایسی ہیں جن کو ہم معمولی تجربہ سے مظاہر عارضی اور غیر مستقل سمجھ سکتے ہیں، رنگ و بو کی طرح تمام کیفیات محسوس اسی قسم کی چیزیں ہیں کہ جنکی مثال پرچھائیوں، سایوں یا امواج دریا کی سی ہے۔ ظاہر ہے کہ پرچھائیوں یا سایوں کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ آفتاب کی روشنی اور روشنی کو روکنے والی چیزوں کی ایک درمیانی نسبت ہوتی ہے جسکو ہم دھوپ کے مقابلہ میں سایہ کہتے ہیں ۔ یہی صورت امواج دریا کی ہے کہ ان کا بھی اپنا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہوتا ہے ۔ لیکن جسم و حجم اور وزن رکھنے والی کچھ چیزیں ایسی بھی محسوس بالحواس ہوتی ہیں جن کو ہم رنگ و بو کی طرح عارضی نہیں پاتے ہیں بلکہ ان کے متعلق گمان یہ ہوتا ہے کہ وہ کوئی مستقل وجود رکھتی ہیں ۔ ذرات مادی (ایٹم) کو زمانہ دراز سے

مبتلائے غلط فہمی فکریں ایک مستقل شے سمجھا کی ھیں مگر تجربات جدید سے یہ معلوم ھوا ہے کہ ذرات کا بھی کوئی مستقل وجود نہیں وہ بھی شعاعوں میں تبدیل ھو جاتے ھیں یہ ھی صورت ان تمام عناصر کی ہے جو ذرات سے مرکب ھیں اور تمام مرکبات عنصری بھی اسی طرح کی چیزیں ھیں۔ اس طرح تمام کیفیات و کمیات کا غیر مستقل ھونا آج ایک مسلم حقیقت ہے۔ اسطرح رنگ و بو کی طرح، جسم و حجم اور وزن وغیرہ کا بھی کوئی اپنا مستقل وجود نہیں ہے۔

ایسی تمام چیزوں کو جو قائم بالذات نہ ھوں اور اپنے قیام میں کسی قائم بالذات شے کی محتاج ھوں اصطلاح میں اعراض کہا گیا ہے۔ اعراض کو اگر نقوش کی مانند بے ثبات سمجھ لیا جائے تو بھی یہ سوال ھوتا ہے کہ یہ نقوش کس مستقل سطح کے ساتھ پائے جاتے ھیں۔ کوئی نقش بغیر کسی سطح کے پایا نہیں جاسکتا ہے چاہے وہ سطح محسوس بالحواس ھو یا نہ ھو۔ جملہ اعراض اپنے عارضی قیام میں کسی مستقل سطح کے محتاج ھوتے ھیں۔ یہ ہے جملہ اعراض کی بنیادی ماھیت جن کا مجموعہ تمام کائنات ہے۔

اگر اعراض کے عارضی قیام کو اظلال یعنی پرچھائیوں کا سا قیام سمجھ لیا جائے تو بھی ان کے عقب میں ایک نور افگن آفتاب اور اسکی اس تنویر کا وجود تسلیم کرنا لازمی ھوگا جسکی بالواسطہ نسبت نے یہ سائے پیدا و ھویدا کئے۔ سایہ نہ مظہر آفتاب ھوتا ہے نہ عکس نور، سایہ دراصل اس شے کا ھوتا ہے جو حائل موج نور ھوتی ہے، اسلئے اسے نور و تنویر سے کوئی براہ راست نسبت نہیں ھوتی ہے تا ھم اگر آفتاب اور اسکی تنویر نہ ھو تو کسی سایہ کا بھی وجود نہ ھو۔ بہر صورت ،اعراض ھوں کہ اضافی وجود رکھنے والے اظلال دونوں کے پائے جانے کی شرط یہ ہے کہ ان کے عقب میں انکا کوئی حامل ھو جسکے ساتھ وہ پائے جائیں۔ پھر چونکہ یہ اظلال نما اعراض پائے جاتے ھیں اس لئے سوال یہ پیدا ھوتا ہے کہ ان جملہ اعراض کا حامل کون ہے جن کا مجموعہ کائنات ہے۔ یہ تو مسلم ہے کہ اعراض یا مظاھر عارضی کا خود اپنا کوئی وجود مستقل نہیں ہے پھر وجود کس شے کا ہے، تمام اجسام کی اصل کیا ہے؟

مادئین جن کی نظر جسم و حجم کے تصور سے آگے نہ بڑھ سکی یا جو جسم و حجم کی ماھیت نہ سمجھ سکے، تمام کائنات کو مادی شئیت کے صور و اشکال (forms) کا مجموعہ سمجھتے ھیں مگر انکے نزدیک مادہ کے وجود سے جسم و حجم کا تصور کبھی جدا نہیں کیا جاسکتا، کسی نہ کسی صورت میں جسامت

و حجم کا پایا جانا لازمی ہے اور اجسام کا وزن دار ہونا بھی لازمہ جملہ اجسام ہے مگر سائینس جدید کی تحقیق سے مادہ کی یہ تعریف غلط ثابت ہوچکی ہے، تمام اجسام مادی کی اصل بعد تحلیل چند طرح کی شعاعوں پر منتہی ہوتی ہے اور بعض اہل سائنس کے نزدیک قوت محض (انرجی) پر۔ بہر صورت شعاعیں ہوں یا انرجی نہ ان میں سے کوئی شے ذی وزن و مقدار سمجھی جا سکتی ہے نہ محدود بالابعاد ثلاثہ یعنی ارض و طول و عمق میں گھری ہوئی کوئی شے۔ یہی صورت انرجی کی ہے، ایسی صورت میں جسم و حجم اور وزن کا جو مادہ کے لوازم ذاتی سمجھے جاتے تھے کوئی سوال ہی باقی نہیں رہتا۔ پھر جب جسم و حجم اور وزن بھی اعراض ثابت ہوچکے تو مادہ کو بھی ایک مجموعہ اعراض ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ مادہ وہاں تک قابل تجزیہ ہے جہاں تک اس کا کوئی وجود مادی و جسمانی باقی رہے اس طریق تحلیل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادہ کی اصل کوئی غیر مادی وجود ہے۔ یعنی ایسا وجود جسکا کوئی وزن و جسم نہ ہو۔

پھر اس نتیجہ ترکیب و تحلیل پر اس نقطہ نظر سے بھی غور کیجئے کہ جب ذرات جسمانی (ایٹم) کے تجزیہ سے یہ معلوم ہوچکا ہے کہ ایٹم کی اصل چند طرح کی شعاعیں ہیں اور تمام ذرات انہیں کی ترکیب و امتزاج باہمی سے بنے ہیں تو ہمیں شعاعوں کی ماہیت معلوم کرنے کے لئے فکر و نظر کو آگے بڑھانا چاہے، علم و تحقیق کے راستہ میں کسی مقام کو منزل فکر سمجھ لینا تقاضائے علم و ادراک نہیں، جہل پر قانع ہو جانا ہے۔

اصل جو ہر گونہ پانے کی مکمل ہے دلیل منتہی ہے جو شعاعوں پہ طریق تحلیل

شعاعیں ہوں کہ انرجی (قوت محض) قائم بالذات نہیں سمجھی جاسکتی اس لئے کہ کوئی کیفیت و قوت بھی قائم بالذات نہیں ہوتی ہے اپنے کسی حامل کے ساتھ پائی جا سکتی ہے پھر جب حقیقت یہ ہے تو سوال یہ ہوتا ہے کہ شعاعوں یا انرجی کا حامل کون ہے؟ جو بھی حامل ہو اسی کا وجود، اصل ہستی و وجود ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ شعاعوں سے بھی بہت زیادہ لطیف کوئی وجود شعاعوں کا حامل ہے اور وہی اصل وجود ہے یعنی اسی کا وجود تمام کائنات نمود، مجموعہ صور و اشکال کی اصل ہے یعنی رنگ و بو، حرارت و برودت، سختی و نرمی، وزن و مقدار، جسم و حجم یعنی تمام اعراض کم و کیف کی حامل ایک بساطت محض ہے با الفاظ دیگر تمام کائنات اعراض کا وجود اضافی ہے اصلی وجود ایک بساطت محض ہی کا ہے وہی تمام مظاہر عالم کی

صورت میں آشکارا ہے۔ صورت، بے صورتی سے پیدا ہوتی ہے ع صورت از بے صورتی آمد پدید۔ جسمانیت، غیر جسمانیت سے اور ہر وزن، بے وزنی سے مگر یہ تعجب کی کوئی بات نہیں ہے جب اجسام کی تحلیل بسیط شعاعوں تک پہونچ جاتی ہے تو یہ مستبعد امر نہیں کہ بساطت محض بھی اجسام کا روپ اختیار کرسکتی ہے۔ ذرے جب شعاعوں میں تبدیل ہوسکتے ہیں تو شعاعیں بھی ذرے بن سکتی ہیں۔

دوسرے طرح کے اعراض کے بجائے صرف وزن و مقدار کی ماہیت ھی پر اگر ہم آپ غور کریں تو بھی نگاہوں سے مادیت کے تمام اضافی حجاب اٹھ جائیں۔ ایک شخص جس کا وزن دو من زمین پر تھا جب وہ فضائی پرواز میں ہوتا ہے تو زمین سے جیسے جیسے فاصلہ بدلتا جاتا ہے۔ وزن میں بھی تبدیلی آتی جاتی ہے، جسامت کا حجم جو نظروں میں رہتا ہے، اسکی مثال ایک شعاعی تصویر کی سی ہوتی ہے جس میں کوئی وزن نہیں ہوتا ہے۔ اس تجربہ سے یہ معلوم ہوا کہ کسی شے میں اپنا کوئی وزن نہیں۔ جس شے میں جو وزن ہے صرف اندازۂ کشش ہے۔ معلوم ہوا کہ وزن اشیا محض ایک اضافی شے ہے۔ اس حقیقت معلوم کے پیش نظر یہ غور کیجئے کہ جب ذرات (ایٹم) میں بھی اپنا کوئی وزن نہیں ہے تو مادے میں بھی، کہ وہ ان کا مجموعہ ہے، کوئی وزن کہاں سے آیا پھر جب مادے میں بھی اپنا کوئی وزن ثابت نہ ہو تو مادہ کہاں؟ مادئین سابق مادہ کو ناقابل تجزیہ ذرات مادی کا مجموعہ سمجھتے تھے اور ذرہ کے ذی وزن و مقدار ہونے کے قائل تھے، چاہے ذرات مادی قابل توازن نہ ہوں۔ مگر آج اس غلط تخئیل کی تردید ایٹم کے تجزیہ سے ہوگئی۔ کوئی جزو مادی بھی ناقابل تجزیہ نہیں یعنی مادہ وہاں تک قابل تجزیہ ہے جہاں تک اسکا کوئی وجود جسمانی و مادی باقی رہے کیا یہ قرب نظریۂ بساطت نہیں اور اس سے ایک وجود بسیط محض کے تصور پر روشنی نہیں پڑتی ہے ؟

ہر انسان اپنی جسامت کا احساس اپنے حواس کی بنا پر کرتا ہے مگر وہ اپنے آپ کو صرف ایک جسمانی شے ھی نہیں پاتا ہے بلکہ ایک ذی قصد و ارادہ جان دار بھی پاتا ہے اور صلاحیت فہم و ادراک کا حامل بھی۔ مقاصد اعمال ارادی کا لحاظ اور تمام اعمال بالقصد کی ترتیب و تنظیم اس کی زندگی ایسا جزو خاص ہے جسکو وہ کبھی نظر انداز نہیں کرسکتا، اس لئے کہ اس جزو خاص کو فراموش یا گم کر دینے کے بعد اس پر انسان ہونے کا اطلاق ھی نہیں ہوسکتا۔ اس طرح بغیر کسی دلیل و حجت کے جہاں وہ اپنی ہستی یا وجود کا شعور رکھتا ہے وہاں اسے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن اور جسم

دونوں ہی اس کے نظام زندگی کے اجزا ہیں ۔ اس نظام میں اس کا جسم اسکی ذہنی کیفیات (جذبات و تاثرات) سے متاثر ہوتا اور ذہن جسمانی عوارض و صدمات سے مثلاً شدت شرم و غیرت سے جسم پسینے پسینے ہو جاتا ہے اور سخت جسمانی صدمات اور بعض امراض سے ذہن مختل ہو جاتا ہے غرضیکہ ذہن و جسم دونوں میں ایک ایسا ربط فعل و انفعال ہے جس کا انکار ممکن نہیں ۔

غور کرنا یہ ہے کہ ایک محسوس بالحواس شے یعنی جسم اور دوسری ایک غیر محسوس بالحواس شے یعنی ذہن میں مناسبت باہمی کیا ہے، کیوں ایک دوسرے کا اثر قبول کرتے ہیں ؟ فرض کرو کہ جسم مقام الف پر واقع ہے اور ذہن ب پر اب اگر ان دونوں میں کوئی نسبت تضاد یا کوئی ایسا فاصلہ ہے جو ختم ہی نہیں ہوسکتا تو دونوں نہ ہی واحد سلسلۂ علت و معلول کی عملاً مشترک کڑیاں ہوسکتے ہیں نہ کسی نظام کا مفہوم واحد ظاہر کرنے کے لئے آپس میں مل سکتے ہیں، اشتراک عمل کیلئے وحدت ماہیت تو لازمی ہے، معلوم ہوا کہ ذہن اور جسم میں کوئی دوئی ماہیت کے اعتبار سے نہیں ہے، صرف محسوس بالحواس ہونے یا نہ ہونے کا فرق ہے، جسم محوس بالحواس ہے اور ذہن محوس بالحواس تو نہیں مگر مدرک بالعقل ہے، دونوں واحد شجر ہستی کی دو شاخیں ہیں ۔ معلوم ہوا کہ ذہن و جسم دونوں عرض ہی ہیں اور ذہن و جسم پر کیا موقوف ہے بقول ابن عربی رح تمام عالم مجموعہ اعراض ہے فما علمو ان العالم کله، مجموع اعراض ۔(فص شعیبی فصوص الحکم) مگر کسی عرض کا دوسرے عرض کے ساتھ موافقت کرنا یا کسی نظام اعراض سے منسلک ہونا تقاضائے وحدت نظام ہے خلاف نظام فطرت نہیں اسلئے کہ حامل جملہ اعراض عالم کا وجود واحد ہے، اصلاً تمام نظام فعل و انفعال کا مرکزی تعلق اسی سے ہے مگر اس تفصیل کے بعد بھی یہ مسئلہ حل طلب رہتا ہے کہ ذہن و جسم دونوں عرض تو ہیں مگر اپنی کس حقیقت واحد کے مظاہر ہیں، جامی رح شارح فصوص الحکم لوایح میں فرماتے ہیں :———

شیخ ابن عربی در فص شعیبی می فرمائد، عالم عبارت است از اعراض مجتمع درعین واحد کہ حقیقت ہستی است یعنی تمام اعراض کی حقیقت وہ اصل واحد یا عین واحد ہے جسکے ساتھ تمام اعراض عالم پائے جاتے ہیں،، ۔ مگر وہ اصل واحد کیا ہے ؟ انسان کی حیات شاعرہ میں جو عبارت ہے انسان کے تمام اعمال بالقصد اور علم و ادراک کے نظام سے، اس حقیقت کا وضوع پایا جاتا ہے کہ اس نظام کا حامل ایک شعور مکمل ہے یعنی نظام اعراض جسم

و ذهن کسی ذی شعور اصل واحد سے وابستہ ہے ۔ لیکن وہ اصل واحد کون ہے ؟ مادہ تو ہو نہیں سکتا اسلئے کہ مادے کے اس تصور میں جو مادی مکتب فکر کا تخیل ہے شعور کی کوئی گنجائش نہیں۔ مادی نقطہ' تخیل سے عقل و فہم و شعور بھی مادی کیفیات ہیں کوئی جداگانہ حقیقتیں نہیں مگر خود اپنی ذات کے مشاہدہ یا علم نفس سے، اس حقیقت پر انسان غور کرسکتا ہے کہ اسکی اصل واحد میں شعور محض ایک کیفیت نہیں ہے ۔

انسان نظام حیات میں شعور کو بداہتاً متصرف تام پاتا ہے ۔ تمام اعمال بالقصد، جو مقصدیت کے تابع ہوتے ہیں اس حقیقت پر شاہد ہیں ۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی تصنیف الطاف القدس میں اس امر کو واضح کیا ہے کہ اصل واحد سے مراد نفس کلی ہے وہی اصل جملہ اعراض ذہنی و جسمی ہے ۔ اس تعبیر اصل واحد یا عین واحد فی الاشیاء سے اعراض شاعرہ (ذہنیات) اور غیر شاعرہ (جسمانیات) کا ربط باہمی معلوم ہوگیا ۔ نفس انسانی جو نفس کلی کا ایک متعین مظہر ہے بداہتاً ذی شعور ہے، کون انسان ہے جو اپنی ہستی کا بے دلیل و حجت قائل نہ ہو، اس ادعائے ہستی کا ثبوت شعور فطری ہی تو ہے ۔ اس صراحت سے ہم اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ اصل وجود حیات و کائنات صرف ایک بساطت غیر شعوری نہیں، بساطت ذی شعور ہے ۔

یہاں سے مسئلہ وجود میں ہمارا نقطہ' نظر، تصور مادیت سے ماوری، ایک ذی شعور نفس کلی کا اعتراف ہے ۔ ذہن و جسم دونوں کی حقیقت مشترک نفس کلی ہے ۔ وحدت مادیت کے بجائے یہ وحدت نفسیت کا نظریہ ہے ۔ یوں سمجھئے کہ وحدت وجود کی دو قسمیں ہیں، وحدت مادیت اور وحدت نفسیت ۔ وحدت مادیت یہ ہے کہ ذرے سے آفتاب تک تمام عالم میں مادہ اور مادیت کے سوا کچھ نہیں پایا جاتا ہے ۔ اور وحدت نفسیت یہ ہے کہ تمام کائنات نفس کلی کے شیون و مظاہر یا اعراض و امثال کا مجموعہ ہے ۔ تمام مادئین کا خیال یہی رہا ہے کہ تمام کائنات صور مادی یعنی مادی صورتوں (forms) کا مجموعہ ہے جس کی اصل مادہ ہے مگر مادہ کی تعریف مادئین سابق و حال میں مختلف ہے ۔ مادئین سابق کے نزدیک جسم و جسمانیت مادہ کے لوازم ذاتی تھے یعنی ہر ذرہ مادی کا جو ناقابل تجزیہ سمجھا جاتا تھا، عرض و طول و عمق رکھنا عقلاً ضروری تھا چاہے وہ محسوس بالحواس نہ ہو ۔ نفس انسانی، انائے نفس (خودی) اور فہم و شعور کے مسائل پر غور کرنے سے وہ گریز کرتے رہے اس لئے کہ ان حقایق

کے اثبات سے ان کا تخیل مادئیت گمان باطل ہو جاتا تھا مگر مادئین جدید کے نزدیک نہ مادہ کا متحیز ہونا ضروری نہ جسمانی ہونا مادہ کی جگہ جدید سائنس میں انرجی (قوت محض) نے لے لی ہے۔ انرجی میں شعور کے اضافہ کی دیر ہے، اگلے قدم پر خیال یہ ہوتا ہے کہ عقلاً ہر مفکر کا ایک ہی نقطۂ نظر ہوگا اور وہ ہمہ نفسیت ہی ہوگا۔

مگر تا حال مادئین کے یہ مسلمات میں سے ہے کہ کائنات میں مادہ کے سوا کچھ اور نہیں پایا جاتا ہے، نفس کا بھی کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے، ایک مادی شے ہے، ترکیب عناصر سے ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس کہتے ہیں فی الحقیقت نظام حیات مادی ہے اور مادہ ہی سے وابستہ ہے، مادہ ہی ایک مستقل شے ہے اور کسی شے کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے۔ لیکن یہ خیال بوجوہ مندرجہ ذیل قابل قبول نہیں :—

۱— اگر کہا جائے کہ مادہ میں کوئی حرکت بھی پائی جاتی ہے تو یہ دریافت طلب ہوگا کہ مادہ میں کس طرح کی حرکت پائی جاتی ہے ؟ حرکت دو طرح کی ہوسکتی ہے ایک تو وہ جسکی کوئی غرض و غایت نہ ہو، دوسری وہ جو غرض و غایت پر مبنی ہو۔ فرض کیجئے کہ مادے میں ایسی ہی حرکت پائی جاتی ہے جسکی نہ کوئی غایت ہے نہ اسکو اغراض و مقاصد سے کوئی تعلق ہے، ظاہر ہے کہ ایسی حرکت، نہ حرکت تنظیم سمجھی جاسکتی ہے، نہ مادہ ایسی حرکت کی بنا پر منتظم، اسلئے کہ تنظیم ایک حرکت تو ہے مگر ایسی حرکت ہے جو یکسر اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتی ہے۔

۲— اگر کہا جائے کہ مادہ کی حرکت غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے تو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ کی حرکت، حرکت اضطراری نہیں، اسلئے کہ ایسی حرکت جو غرض و غایت رکھتی ہو اضطراری نہیں ہوتی، ارادی ہوتی ہے۔

۳— اس طرح مادہ کو متحرک بالارادہ ماننا ہوگا مگر کسی شے کو متحرک بالارادہ ماننے سے پہلے یہ بھی ماننا ضروری ہے کہ وہ شے ذی شعور بھی ہے۔ اس لئے کہ حرکت ارادی لحاظ غرض و غایت پر مبنی ہوتی ہے اور لحاظ غرض و غایت بغیر شعور ممکن نہیں، شعور ہی وہ شے ہے جس سے تمام حرکات ارادی کی ابتدا ہوتی ہے۔

اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ہم اگر مادہ کو منتظم حیات مانتے ہیں تو بالضرور ہم کو یہ بھی ماننا ہوگا کہ مادہ نہ صرف متحرک ہے بلکہ

متحرک بالارادہ (ذی شعور) بھی ہے اور مادہ کی تعریف محض جسم یا جسم متحرک کے بجائے، جسم متحرک بالارادہ (ذی شعور) کرنا ہوگی اس کے سوا ہمیں مادہ کو یوں بھی ذی شعور ماننا ہوگا کہ ہماری حیات بداهتاً ذی شعور ہے، ہماری خود شعوری اس حقیقت پر شاہد ہے۔ اگر ہم مادہ کو ذی شعور نہیں سمجھتے ہیں تہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جب اصل شے یعنی مادہ ہی میں شعور کا وجود نہیں تھا تو ایک مادی شے یعنی ہماری حیات میں کہاں سے آگیا ؟ لامحالہ ماننا ہوگا کہ مادہ ذی شعور ہے۔

۴ — مادے کو ذی شعور ماننے سے مسئلہ نظام حیات تو یوں حل ہو جاتا ہے کہ شعور بنائے حرکت ارادی ہے اور حرکت ارادی اصل تنظیم ہے مگر دیکھنا یہ ہے کہ قوت شعور مادہ میں مانی بھی جاسکتی ہے، ذات مادہ اس کی متحمل بھی ہے، اصل سوال یہ ہے کہ آیا قوت شعور کوئی مادی قوت ہے ؟

ہر شے کی ایک ذات ہوتی ہے اور اس سے اسکے قویٰ اور افعال کا نظام وابستہ ہوتا ہے۔ مادہ کا وہ امتیاز جس سے اس کے وجود کا تعین ہوتا ہے، جسم و جسمانیت کے سوا اور کچھ نہیں، اس لئے جسمانیت ہی کو ذات مادہ قرار دیا جاسکتا ہے اور یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر مادہ میں کوئی قوت ہوگی تو وہ جسمانیت ہی سے وابستہ اور جسمانیت ہی کے تابع ہوگی۔

اس امکان کے مان لینے کے بعد جب ہم قوت شعور اور جسمانیت کے باہمی تعلق پر نظر ڈالتے ہیں تو حیات شاعرہ کے اعمال ارادی میں شعور کو محرک اور جسمانیت کو متحرک پاتے ہیں۔ اگر قوت شعور کا محرک اور جسمانیت کا متحرک ہونا مشتبہ ہو تو اس کو یوں سمجھئے کہ

ہر متحرک اپنی حرکت میں محتاج محرک ہوتا ہے اور جسم بھی ایک متحرک ہے، اسلئے اپنی ہر حرکت ارادی میں محتاج محرک ہے مگر جسم (مادہ) چونکہ متحرک بالارادہ مان لیا گیا (دیکھئے دفعہ ۳) اسلئے اپنی حرکت ارادی میں محتاج غیر نہیں خود اپنے ہی ارادوں کا معلول ہے۔ ارادے کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ ارادہ کی بنا شعور پر ہوتی ہے اور شعور ہی سے ارادے کی تحریک ہوتی ہے۔ اس طرح شعور کا محرک اور جسم کا متحرک ہونا ثابت ہے۔

اسلئے اگر ہم شعور کو کوئی جسمانی قوت مانتے ہیں تو ہم کو اس کے ساتھ یہ بھی ماننا ہوگا کہ ایک جسمانی قوت خود اپنی ذات میں بھی متصرف

ہوسکتی ہے، جسم اپنی ہی قوت کا معلول بھی ہوسکتا ہے ۔ مگر یہ قابل قیاس نہیں کہ کوئی ذات اپنی ہی قوت کی معلول ہو، ایسا ہو نہیں سکتا، یہ نظام قوی و افعال کے قطعی خلاف ہے ۔

ہر نظام اپنے افعال میں ایک محرک مرکزی کا تابع ہوتا ہے اور ہر نظام کے اعمال اپنے محرک مرکزی پر منتہی ہوتے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو کوئی نظام قائم ہی نہیں ہوسکتا ۔ مثال کے طور پر حیات شاعرہ ہی کو لیجئے کہ وہ یہی احساسات و جذبات، مشاہد و مرادات، فکر و خیال کا ایک وسیع و مکمل نظام اپنے اندر رکھتی ہے اور اس نظام کے تمام اعمال اپنے محرک مرکزی، ذہن کے تابع ہوتے ہیں ۔ تمام ذہنی قوتیں مرکزیت ذہن ہی کے ماتحت کام کرتی ہیں ۔ تمام اعمال ارادی پر نظر ڈالی جائے، مرکزیت ذہن ہر عمل میں نظر آئیگی، اگر یہی مرکزیت اس نظام سے جدا کرلی جائے تو انسانی حیات شاعرہ کا پورا شیرازہ بکھر جائے نہ ہم کچھ سوچ سمجھ سکیں نہ کوئی ارادہ کسی مقصد کے ماتحت کرسکیں ۔ مجانین کے اضطراری اعمال میں جو بے ربطی پائی جاتی ہے اس کا یہی سبب ہے کہ ان کے اعمال میں مرکزیت باقی نہیں رہتی ۔

یہ ہے احتیاج مرکزیت، اگر کہا جائے کہ متعدد مشینیں جو انسان نے ایجاد کی ہیں وہ ایک نظام تو رکھتی ہیں مثلاً ٹیلیفون، وائرلیس (لاسلکی) وغیرہ مگر ان کے منتظم اعمال کسی محرک مرکزی کے تابع نہیں ہوتے ہیں، کسی محرک مرکزی کا کوئی وجود ان کے نظام میں نہیں پایا جاتا ہے ؟ یہ شبہ بعض غلط فہمیوں پر مبنی ہے ۔ پہلی غلطی تو نظام کی حد بندی یعنی نظام کے حدود متعین کرنے میں کی جاتی ہے اور دوسری، پہلی غلط فہمی سے، غلط نتیجہ نکالنے میں پھر یہ غلط فہمی کا سلسلہ آگے بڑھ کر مغالطات فکر و قیاس کی عجیب اساس بن جاتا ہے، جالینوس کا نفس یا روح انسانی کے بارے میں یہ مشہور قول اہل علم کے حافظہ میں ہے کہ نفس و روح کا کوئی جداگانہ وجود حیات انسانی میں نہیں، ترکیب و تنظیم عناصر حیات ہی سے ایک کیفیت ثالثہ پیدا ہو جاتی ہے اسی کو نفس انسانی یا روح بشری کہتے ہیں ۔ طبیعت بھی جو مدبر جسم و جسمانیات ہے وہ بھی امتزاج عناصر سے پیدا ہوتی ہے ۔ تحقیق جدید نے اس فکر میں اتنا اضافہ اور کردیا ہے کہ عناصر، ایٹم سے اور ایٹم بعض تابناک شعاعوں سے معرض وجود میں آئے غرض کہ

کسی محرک مرکزی کا کوئی سراغ دور تک نہیں چلتا ہے ۔

اگر کسی مصنوع انسانی کے نظام سے مراد وہ مجموعہ آلات مرتب ہی ہو جسکو مشین کہا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس مجموعہ مرتب میں ذات جامع، و صانع شامل نہیں ہے ۔ جس نظام کا صانع انسان ہے، انسان کی ذی فہم ذات ہی اس نظام کی محرک مرکزی ہے ۔ اگر تمام مصنوعات انسانی کے درمیان سے انسان کو ہٹا لیا جائے تو غور کیجئے کہ باقی کیا رہیگا اور کب تک رہیگا ۔ حاصل یہ کہ محرک مرکزی کا انکار کسی نظام میں بھی انتہائی غلط فہمی ہے ۔

کسی شے کے نفس ذات سے مراد یہی وہ مرکزیت جسکے تابع اس شے کا تمام نظام قوی و اعمال ہوتا ہے اور نفس ذات کے معنی کسی شے کی اصل و حقیقت کے ہیں اور کسی شے کی اصل و حقیقت وہی ہوسکتی ہے جو اسکے نظام میں ایسی مرکزی حیثیت رکھتی ہو کہ اگر اسے اس نظام سے ہٹالیا جائے تو اس شے کا پورا شیرازہ بکھر جائے مثلاً اگر نباتات سے نفس یا روح نباتی کو، حیوانات سے نفس حیوانی کو انسان سے نفس انسانی کو جدا کرلیا تو نبات و حیوان و انسان کی پوری کائنات گرد آوارہ و شیرازۂ پراگندہ ہو جائے محرک مرکزی، نفس و روح نظام ہوتا ہے بالفاظ دیگر اسی کو ذات شے کہتے ہیں ۔

اس صراحت سے غالباً آپ اس نتیجے پر پہونچ گئے ہونگے کہ ہر نظام ایک مجموعہ علل و اسباب مرتب ہوتا ہے اور ہر مجموعہ مرتب کو جمع و ترتیب میں ایک محرک نظام کی لازمی احتیاج ہے اور وہی محرک و جامع نظام جسکے ساتھ کسی نظام کا شیرازہ وابستہ ہوتا ہے، محرک مرکزی ہے اور محل حرکت اجزائے نظام (جسمانیات) یہی نظام فعل و انفعال ہے، اسی نظام فعل و انفعال کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے حسب ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں جو دراصل، اصول نظام فعل و انفعال ہیں

(الف) کوئی محرک مرکزی، متحرک نہیں ہوسکتا ۔
(ب) کوئی متحرک محرک مرکزی نہیں ہوسکتا ۔
(ج) قوت محرکہ، تابع محرک ہوتی ہے ۔
(د) کوئی ذات اپنی قوت کی معلول نہیں ہوسکتی ۔

اب ہم ان اصولوں کی رہنمائی اور روشنی میں اس مسئلہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے ؟

چونکہ قوت شعور ایک قوت محرک اعمال ہے یہ مسلم ہے (دیکھئے دفعہ د) اسلئے اگر ہم اس قوت کو جسمانی قوت مانتے ہیں تو جسمانیت کو بھی محرک مرکزی ماننا ہوگا مگر حسب اصول (الف و ب) نہ متحرک مرکزی محرک ہوسکتا ہے اور نہ محرک مرکزی، متحرک اور جسم و جسمانیت یہ بھی مسلم ہے کہ ایک متحرک شے ہے ۔

قوت شعور اگر کوئی جسمانی قوت ہوتی ہے تو حسب اصول (ج) تابع جسمانیت ہوگی۔ مگر چونکہ شعور تابع جسمانیت نہیں بلکہ متصرف جسمانیت ہے (دیکھئے دفعہ ہ) اس لئے جسمانی نہیں سمجھا جاسکتا ۔

۷ — چونکہ حسب اصول (د) یہ مسلم ہے کہ کوئی ذات خود اپنی قوت کی معلول نہیں ہوسکتی۔ اسلئے جسمانیت کو کسی حرکت ارادی میں نہ اپنی قوت کا معلول سمجھا جا سکتا ہے نہ شعور کو کہ ایک قوت محرکہ متصرف جسمانیت ہے، جسمانی سمجھا جا سکتا ہے ۔

۸ — چونکہ کوئی قوت تنہا بغیر کسی محرک مرکزی کے جس کے ساتھ وہ وابستہ و متعلق ہو نہیں پائی جاسکتی اس لئے یہ ماننا ہوگا کہ قوت شعور کا تعلق کسی محرک مرکزی سے ہے، یہ تسلیم کرلینے کے بعد ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ محرک مرکزی نفس ہے نہ کہ مادہ، اسلئے کہ مادہ جسمانی تو خود مجموعہ اعراض ہے اور کوئی عرض کسی دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا، شعور ایک قوت (از قبیل اعراض) نفس کی ہے جو اپنے قیام میں محتاج ایک قائم بالذات جوہر کی ہے، اور وہ قائم بالذات جوہر نفس ہے اس صراحت سے معلوم ہوا کہ محرک و متصرف جسمانیات نفس ذی شعور ہے، مادہ نہیں، نہ قوت شعور مادی ہے اور نہ مادہ کو ذی شعور سمجھا جاسکتا ہے ۔ ہاں اگر حقیقت مادۂ ماورائے مادئیت و جسمانیت بھی کچھ متحقق ہو تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ ذات جسکو ہم نے محرک مرکزی کہا ہے، وہی نفس مادہ و حقیقت مادہ ہے ۔ لامناقشہ فی الاصطلاح ۔ مادہ کے لغوی معنی اصل و حقیقت کے ہیں اور نفس شے کے معنی بھی یہی ہیں درمیان میں اگر جسم و جسمانیت کا خود ساختہ پردہ حائل نہ ہو تو دونوں کو ایک سمجھا جاسکتا ہے ۔

۹ — بلحاظ امور مذکور بالا اس مسئلہ کا حل کہ آیا قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے، یہی ہے کہ قوت شعور نہ کوئی جسمانی قوت ہے نہ جسمانی

قوت ہوسکتی ہے اسلئے کہ جسم میں اس کی اہلیت ہی نہیں کہ وہ قوت شعور کا حامل ہوسکے البتہ نفس میں اسکی اہلیت ہے کہ اسکو ذی شعور سمجھا جائے۔

۱۰ — چونکہ نفس (محرک مرکزی) ذی شعور ہے اور مادہ شعور سے عاری اس لئے نفس کو مادی نہیں سمجھا جا سکتا۔

۱۱ — چونکہ نفس محرک اور مادہ متحرک اس لئے نفس کو قوت مادی بھی نہیں سمجھا جا سکتا۔ ظاہر ہے کہ جب شعور ہی کو مادی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے تو ایک حامل شعور شیے (نفس) کو کسطرح مادی سمجھا جا سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ کیا جائے کہ شعور مادہ میں ایک مادہ کی قوت کی حیثیت سے پایا جاتا ہے، نفس کو مادی نہیں سمجھا جاسکتا۔

۱۲ — کہا جا سکتا ہے کہ جب آثار افعال سے قوت شعور جسم میں بالفعل پائی جاتی ہے یعنی آثار افعال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قوت شعور بالفعل جسم (مادہ) میں ہے تو اس امکان کے ثابت کرنے کی کیا ضرورت ہے کہ شعور جسم میں پایا جاسکتا ہے ؟

اس مسئلہ کو حل کرنے کے لیے مکرر ان مسلمات پر غور کیجئے :—

(اولاً) یہ کہ قوت شعور جو ایک محرک قوت ہے۔ ذات محرک ہی میں پائی جاسکتی ہے،،۔

(ثانیاً) تنظیم حیات میں، جسمانیت کی حیثیت متحرک و معلول کی ہے،،

ان مسلمات کے پیش نظر، اس امر پر غور کیجئے کہ شعور کے جسم یا مادہ میں پائے جانے کے کیا معنی ہوسکتے ہیں کہ جب جسمانیت قوت شعور کی حامل ہی نہیں ہوسکتی ؟

حقیقت یہ ہے کہ جسمانیت محل تنظیم ہے اور تنظیم فعل شعور ہے اور چونکہ اس فعل تنظیم کا اظہار محل تنظیم یعنی جسمانیت ہی سے ہوتا ہے اسلئے بظاہر یہ گمان ہوسکتا ہے کہ علت متصرف بالفعل جسم ہی کی کوئی قوت ہے، اس غلط فہمی کی ابتدا کہ قوت شعور کوئی جسمانی قوت ہے یہیں سے ہوتی ہے مگر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ گمان، گمان باطل سے زیادہ

وقیع نہیں جیسا کہ بصراحت کہا جاچکا ہے ۔ اب قوت شعور کے جسم میں پائے جانے کے یہی معنی ہوسکتے ہیں کہ شعور نفس میں پایا جاتا ہے اور نفس ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں متصرف پایا جاتا ہے اگر شعور کو براہ راست متصرف مان لیا جائے تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ شعور ایک محرک و متصرف جسم کی حیثیت سے جسم میں پایا جاتا ہے، لیکن کسی قوت کا اس حیثیت سے متصرف جسم پایا جانا جسمانی ہونے کے مترادف تو نہیں، ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے، متصرف جسم پایا جانا اور ہے اور جسمانی ہونا اور ہے ۔ اگر آپ کسی مشین کو حرکت دے رہے ہوں اور آپ کی ذات متحرک شے سے وابستہ نظر آتی ہو تو کیا اس کے معنی یہ ہوئے کہ آپ کی ذات اس معلول و متحرک شے ہی کی پابند و تابع کوئی قوت ہے ؟

۳ ۱ — اگر کوئی کہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ نظام جسمانی میں جب کوئی خلل واقع ہوتا ہے تو نفس بھی اپنا کوئی کام نہیں کرسکتا ہے نہ ہم کچھ سوچ سمجھ سکتے ہیں نہ کوئی ارادہ کرسکتے ہیں، دماغی مشینری جب بے ربط و نظام ہو جاتی ہے تو یہی حالت ہو جاتی ہے پھر کیوں نہ ہم یہ سمجھیں کہ نفس بھی ایک جسمانی شے ہے ؟

یہ تو نظام علت و معلول ہے، جب تک کسی شے میں خاص فعل کے اعتبار سے معلول ہونے کی قابلیت رہتی ہے، وہ معلول رہتی ہے اور جب وہ قابلیت نہیں رہتی یا کوئی خلل و نقص پیدا ہو جاتا ہے تو وہ معلول نہیں رہتی مثلاً ایک پنکھا ہے جو بجلی کے ذریعہ سے گھومتا ہے اور قوت برق کا معلول ہے، اب اگر وہ پنکھا ٹوٹ جائے یا اس میں اور کوئی خرابی واقع ہو جائے جسکی وجہ سے وہ نہ گھوم سکے تو کیا اسکے یہ معنی ہونگے کہ قوت برق کا کوئی جداگانہ وجود نہیں تھا اور وہ پنکھے ہی کی قوت تھی ؟ اسی پر قیاس کیجئے نفس و جسم کے تعلق کو، جسم ایک خاص فعل یعنی حیات میں نفس کا معلول ہے، اگر اس میں بے ربطیٔ نظام کی وجہ سے یہ قابلیت نہ رہے یا کوئی اور نقص پیدا ہو جائے جیسا کہ بعض امراض کی حالت میں ہوتا ہے کہ جسم اپنا کوئی فعل انجام نہیں دے سکتا ہے تو کیا اسکے یہ معنی ہونگے کہ علت فعل کا کوئی جداگانہ وجود نہیں تھا اور علت و معلول ایک ہی تھے یا معلول بعینہ علت تھا یہ کہاں تک قابل قیاس ہے ؟

۴ ۱ — اگر کہا جائے کہ نفس ہمیشہ جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے، کہیں جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا ہے پھر کیوں نہ سمجھا جائے کہ وہ ایک

جسمانی نہیں ہے ؟

یہ تو نظام حیات ہے کہ نفس اسی حیثیت سے جسم کے ساتھ پایا جاتا ہے مگر اس سے یہ نتیجہ تو نہیں نکالا جا سکتا کہ علت و معلول میں کوئی امتیاز نہ رہا۔ اب رہا یہ امر کہ نفس جسم سے جداگانہ طور پر نہیں پایا جاتا ہے تو اس کا جداگانہ پایا نہ جانا اسکے جداگانہ پائے نہ جاسکنے کی کوئی دلیل نہیں ہے، عدم علم شے سے، علم عدم شے لازم نہیں آتا ہے، آغاز آفرینش کے یہی معنیٰ ہیں کہ مادیت کا غیر مادیت سے آغاز ہوا ع صورت از بے صورتی آمد پدید۔ یعنی قبل آفرینش نفس کلی، جس کا متعین مظہر نفس انسانی ہے مجرد عن المادۃ تھا یعنی ایک ذی شعور بساطت محض تھی اور مادیات کا کوئی وجود نہیں تھا۔ صحیح نظریۂ ارتقا یہی ہے کہ جسم و جسمانیات کا تدریجاً انشراح نفس کلی سے اس طرح ہوا جیسے کسی تخم کے انشراح سے کسی درخت کا تدریجاً ظہور ہوتا ہے پہلے کونپل پھوٹتی ہے پھر شاخ و برگ پیدا ہوتے ہیں آخر میں گل و ثمر۔ اس مسئلہ میں اصل پیچیدگی یہ ہے کہ معترضین کی سمجھ میں یہ نہیں آتا ہے کہ ایک غیر مادی علت (بساطت محض) کا مادہ معلول کس طرح ہوگیا مگر معترضین یہ غور نہیں کرتے کہ جب ذرات مادی (ایٹم) کی تحلیل ایک بسیط قوت (انرجی) پر منتہی ہوتی ہے تو انرجی خود مادیات الیکٹرون، پروٹون، ایٹم، عناصر اور مرکبات عنصری (جملہ اشیائے عالم) میں کیوں تبدیل و تحویل نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ کون محال امر ہے۔

۵۱ — اگر کہا جائے کہ ترکیب عناصر سے ایک ایسی کیفیت پیدا ہوگئی ہے جسکو نفس کلی و جزوی کہتے ہیں ورنہ نفس کلی کا نہ کوئی جداگانہ وجود ہے اور نہ انسانی نفس کا۔ اس مغالطہ کو رفع کرنے کے لئے اس امر پر غور کرنا کافی ہے کہ جب مادہ ہی میں شعور کا وجود متحقق نہیں ہے تو عناصر مادی میں کہاں سے آیا، لامحالہ ایک بساطت ذی شعور کو محرک تنظیم حیات و کائنات ماننا ہوگا —

۵۲ — اگر یہ کہا جائے کہ نفس مادی قوت نہ سہی اس میں کیا قباحت ہے کہ جسم کو جوہر اور نفس کو عرض مانا جائے ؟

اعراض وہ ہیں جو اپنے قیام میں کسی جوہر کے محتاج ہوں اور کبھی تنہا نہ پائے جائیں مثلاً رنگ، بو ذائقہ، گرمی، سردی، سختی، نرمی، جسم حجم اور تمام کیفیات نفسی (احساسات و جذبات) اور جوہر وہ ہے جسکے ساتھ

یہ اعراض پائے جائیں ۔ اب اگر ہم نفس کو عرض مانتے ہیں اور جسم کو جوہر تو اس صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ افعال حیات میں عرض تو علت اور جوہر معلول ہوسکتا ہے حالانکہ اس کے خلاف ہونا چاہئیے تھا، اس کے سوا یہ بھی قابل غور ہے :—

۷ ؛ — ہم نفس کے ساتھ غم و خوشی، خوف و غضب وغیرہ کی متعدد کیفیات دیکھتے ہیں جو تمام تر اعراض ہیں اور اعراض کے متعلق یہ طے شدہ ہے کہ وہ اپنے قیام میں جوہر کے محتاج ہوتے ہیں یعنی اعراض جب پائے جائینگے کسی جوہر ہی کے ساتھ پائے جائینگے، اس کلیتہ سے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اعراض غیر جوہر کے ساتھ نہیں پائے جاسکتے یعنی کوئی عرض کسی دوسرے عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا ۔ قیام اعراض کیلئے لازمی ہے کہ وہ جوہر کے ساتھ پائے جائیں اسطرح نفس کو عرض نہیں مانا جاسکتا ۔

یہاں تک تو ہم نے بعض وہ دشواریاں دکھائی ہیں جو نفس کو قوت مادی یا عرض ماننے سے پیدا ہوتی ہیں اب آگے ہم وہ قباحتیں دکھائینگے جن کی بنار پر ہم مجبور ہیں کہ جسم (مادہ) کو جوہر نہ مانیں ۔

۸ ؛ — یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نفس عرض نہ سہی جوہر سہی لیکن یہ کیوں نہیں مانا جاسکتا ہے کہ حیات دو مستقل جوہروں یعنی نفس اور جسم (مادہ) کے متحدہ عمل کا نتیجہ ہے ؟

نظریہ' شنویت یہی ہے کہ کائنات دو مستقل جوہروں نفس اور مادہ کے متحدہ عمل کا حاصل ہے ؟ یہ نظریہ محض خیال خام ہے ۔ دو قائم بالذات مستقل جوہر ایک دوسرے کے معلول ہو نہیں سکتے پھر ان میں سے اگر ایک علت اور دوسرا معلول مانا جائے تو جو معلول مانا جائیگا وہ کوئی قائم بالذات جوہر نہ ہوگا کہ وہ اپنے اعمال میں محتاج اس جوہر کا ہوا جو اسپر موثر ہوا، اس صورت میں اسے عرض ہی سمجھا جاسکتا ہے ۔

۹ ؛ — نظام حیات و کائنات میں یا تو مادہ کو جوہر سمجھنا ہوگا یا نفس کو نظریہ شنویت قابل قبول کسی طرح نہیں ۔ پہلی صورت بدلائل باطل ثابت ہوچکی ہے یعنی مادے کو جوہر نہیں سمجھا جاسکتا جوہر کو قائم بالذات ہونا چاہئے مگر مادہ قائم بالذات نہیں ۔ ذرات مادہ کا بعد تجزیہ الیکٹرون میں تبدیل ہو جانا اور الیکٹرون کا قوت محض (انرجی) میں تحویل ہو جانا بتاتا ہے کہ جتنی مادی صورتیں ہیں سب کی سب غیر مستقل اعراض ہیں ۔

۲ — مادہ اور صورت میں لزومِ ذاتی پایا جاتا ہے، مادہ جب پایا جائیگا کسی صورت میں پایا جائیگا اس قضیہ کا عکس یہ ہے کہ جب صورت نہیں پائی جائیگی مادہ نہیں پایا جائیگا۔ انرجی میں کوئی صورت محسوس نہیں پائی جاتی ہے، پھر مادے کا کوئی مستقل وجود کسطرح مانا جاسکتا ہے ؟

اس تمام تفصیل سے دو نتیجہ اخذ ہوتے ہیں : (۱) نفس کوئی عرض نہیں ہے۔ مادہ کوئی جوہر نہیں۔

لیکن نفس کی یہ ہمہ گیری اور عمومیت ہے کہ اسکے ساتھ تمام اعراض مادی بلا قید و تخصیص قائم ہیں، افراد و انواع و اجناس کی قید سے آزاد ہوکر ہی، ورنہ جب نفس اعراض جمادی کا حامل ہوتا ہے تو نفس جمادی سمجھا جاتا ہے، اعراض نباتی سے متعلق ہوتا ہے تو نفس نباتی، اعراض حیات حیوانی سے وابستہ ہوتا ہے تو نفس حیوانی حیات انسانی کا حامل ہوکر نفس انسانی سمجھا جاتا ہے پھر اگر انواع حیات انسانی کا لحاظ کیا جائے تو جب حیات شاعرہ کا محرک مرکزی ہوتا ہے تو انائے انسانی (خودی) کا حامل قرار دیا جاتا ہے اور حیات غیر شاعرہ (طبعی) کا شیرازہ بند ہوکر طبیعت کے نام سے موسوم ہوتا ہے اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو نفس، مطلق نفس ہے۔ جسطرح روشنی جو اپنے مختلف مظاہر کے اعتبار سے مختلف ناموں سے موسوم ہوتی ہے مثلاً ستاروں کی روشنی، بجلی کی روشنی، آگ کی روشنی اور اگر کسی قید کا لحاظ نہ کیا جائے تو روشنی مطلق روشنی ہے۔ اسی طرح نفس بھی اگرچہ ایک جوہر کائنات اعراض ہے مگر اختلاف تعینات کے لحاظ سے امتیازاً مختلف ناموں سے موسوم ہوتا ہے اور مختلف صورتوں میں متحقق ہوتا ہے۔

حاصل اس تمام بحث کا بدفعات ذیل ہے :

۱ — نہ صرف نظامِ حیات انسانی بلکہ تمام نظامِ کائنات تنظیم نفس ہی کا نتیجہ ہے۔ بغیر تنظیم نفس یہ نظم قائم نہیں ہوسکتا ہے۔

۲ — نفس ایک جوہر مدبر و متصرف، ذی شعور بساطت ہے اور تمام عالم مجموعہ اعراض یہ ہے ماہیت نفس۔ تمام کائنات میں، مظاہیر نفس ہی کا ظہور ہے۔ یعنی تمام مظاہر میں نفس ہی کی ہست و بود کی نمود ہے۔ عقلاً صرف اتنا سمجھا جاسکتا ہے تجربات و قیاسات اس سے آگے فہم بشری کو نہیں لے جاتے ہیں اگرچہ یہ فکری نارسائی منزل علم ادراک نہیں ہے۔

ادراک حقایق کیلئے قدرت نے عقل و فہم کے سوا ایک ذریعہ اور بھی انسان کو عطا فرمایا ہے اور وہ بصیرت نفس یا وجدان ہے جس کا آغاز حیات انسانی میں خود نگاہی و خودشعوری سے ہوتا ہے۔ تمام عقلی نظریات بالواسطہ حواس و قیاس، تجربات و مشاہدات حسی ہوتے ہیں اور وجدانیات براہ راست۔ مسئلہ وجود بھی انہیں مسائل میں سے ہے کہ جسکی حقیقت کا ایسا انکشاف جیسا کہ دل چاہتا ہے قیاس سے نہیں ہوسکتا اسلئے کہ تمام قیاسات کی اساس حواس پر ہے اور حواس بشری محدود مگر یہ مسئلہ یعنی عرفان ہستی و وجود، بصیرت نفس وجدان سے حاصل ہوتا ہے دلائل فکری قیاسی کی مثال، کرمک شب تاب (جگنو) کی جھلکوں سے شمع راہ کا کام لینا ہے، اس میں شک نہیں کہ فکر و قیاس، ہوش و حواس، تجربات و مشاہدات کا بھی ایک خاص مقام راہ علم و ادراک میں ہے، بعض قوانین فطرت کا علم تجربات و مشاہدات اور استقرائی مسلسل ہی سے ہوا ہے۔ انسان نے عقلی و تجربی علوم میں جو ترقی ازمنہ سابقہ کے مقابلہ میں کی ہے اور اس سے ایجادات و اختراعات کا جو فائدہ اٹھایا ہے اس سے انکار ممکن نہیں مگر اس سب کچھ کی مثال علم و ادراک کے بحر بے پایاں کے مقابلہ میں ایک قطرۂ ناچیز کی بھی تو نہیں ہے۔ متعدد مسائل علمی ایسے ہیں کہ جنکو ہم اپنے محدود حواس کے ذریعہ سمجھنا چاہتے ہیں۔ مگر نہیں سمجھ پاتے، مختلف مدارس فکر کے نظریات میں اختلاف اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ مگر منزل عرفان میں یہ بحثیں نہیں، ایک ہی راستہ، ایک ہی منزل۔ یہاں دوسرے حقائق کے علم کا تذکرہ نہیں، سب سے قریب کا مسئلہ خود انسان کی اصل ہستی کا مسئلہ ہے مگر کیا کوئی منکر دلائل و قیاسات سے اس حقیقت کے چہرے سے پردہ اٹھا سکا کہ انائے انسانی (خودی) کی حقیقت کیا ہے؟ — کسی کے نزدیک اصل کچھ ہے کسی کا ادراک عقل کچھ ہے۔ فلسفہ کے متعدد مدارس فکر ہیں اور اس مسئلہ پر ہر فلسفی نے طبع آزمائی کی ہے کہ اصل ہستی کیا ہے، فلسفہ کی تاریخ کے ہزارہا اوراق میں وہ فکر کو گم کرکے تلاش طمانیت قلب کرتے رہئے مگر ہاتھ کچھ نہ آیا۔ لیکن اس ریب و شک کی راہ سے چند قدم آگے بڑھکر انسان نے جب بصیرت نفس کی روشنی میں فہم طالب حقیقت کو منزل علم و عرفان یا کشف و شہود میں آگے بڑھایا تو مایوس نہیں رہا۔

یہ عنوانات ذیل اس مقالہ کا یہ حصہ اس دوسری روش سے آگے بڑھتا ہے۔ سلسلہ‌وار، بصیرت نفس سے کام لیجئے :—

۱ — اللہ نور السموات والارض — اللہ ارض و سما کا نور ہے مگر ایسا

نور نہیں جس کا احساس و ادراک نگاہیں کرسکیں لا تدرک الابصار وھو یدرک الابصار نگاہیں اسکو نہیں پاسکتیں، نہیں دیکھ سکتیں وہ نگاہوں کو پاتا ہے، دیکھتا ہے۔ لیس کمثلہ شی۔ کوئی شے (عالم موجودات کی) اسکی طرح۔ اسکی مماثل نہیں ہے۔ آفتاب کی روشنی، ستاروں کی ضیا، برق کی تجلی، جملہ مظاہر انوار اس نور مطلق کے شواہد روشن ہیں جو نور ارض و سما ہلا تمثیل ہے نور عقل، نور علم، نور ایمان، میں نور علم کا مفہوم وہ نہیں ہے جس پر نور محسوس نظر کی کسی قسم کا قیاس کیا جاسکے، تینوں صورتوں میں نور کے معنی، عقلیات، علمیات اور ایمانیات کے حقائق کو حجابات بے بصری درمیان سے اٹھا کر انسان کو متعارف شواہد کرانے والی روشنی کے ہیں۔ اللہ وہ نور ارض و سما ہے جو تمام کائنات مظاہر اور صور موجودات کو پردۂ خفا سے معرض علم و ادراک اور عرصۂ شہود میں لایا ہے۔ نہاں کو عیاں کرنا اس نور مطلق ہی کی شان عالم آرائی ہے۔

ظاہری آفتاب کی شعاعیں جب اس طرح کی چیزوں سے ٹکراتی ہیں جو اپنے اندر سے شعاعوں کو گذرنے نہیں دیتی ہیں تو پرچھائیاں یا سائے رونما ہوتے ہیں مگر کوئی سایہ نہ مظہر آفتاب ہوتا ہے نہ آفتاب سے جدا اس کا وجود صرف ایک اضافی وجود ہوتا ہے۔ تمام عالم بھی اسی طرح کا ایک اضافی وجود رکھتا ہے جسے نہ اس نور مطلق کا مظہر کہہ سکتے ہیں نہ اس سے جدا۔ سایہ کی مثال سمجھنا چاہئے مگر یہ سائے یا پرچھائیاں رنگ برنگ ہیں — بہار عالم اسکی کی انتہا معلوم مگر بایں ہمہ وجود اس عالم کم و کیف کا اضافی ہی ہے، اصلی و حقیقی نہیں۔ وجود حقیقی صرف نور مطلق (ذات باری) ہی کا ہے۔ اس عالم اظلال، سائے کی دنیا کی حقیقت کیا ہے۔ قرآن حکیم میں فرمایا گیا ہے

۲ — الم ترا الی ربک کیف مداظل الخ کیا تونے اپنے رب (نور ارض سما کی شان تنویر و تجلی) کی طرف نہیں دیکھا کہ اسنے کس طرح سائے کو پھیلایا ہے (اگر وہ چاہتا تو اسے ساکن کر دیتا یعنی نہ پھیلاتا ایسی صورت میں اس مجموعۂ اظلال، سائے کی دنیا کا کہیں نشان ہی نہ ہوتا)۔

جس طرح ظاہری آفتاب دنیا کی شعاعیں جب حائل نور اشیا سے ٹکراتی ہیں تو سایہ نمودار ہوتا ہے اسی طرح آفتاب باطنی نور ارض و سما کی تجلی جب حواس بشری سے حسب حکمت تخلیق آگے نہ بڑھی یعنی حجابات حواس

سے نہ گذری تو یہ کائنات اظلال یعنی دنیائے کم و کیف نمودار ہوئی۔ مگر اس کا کوئی وجود بجز نمود نہیں۔ بایقین تمام عالم کا وجود ایک اضافی وجود ہے، جس پر وجود کا اطلاق، اصل وجود نور ارض و سما سے آگاہی کے بعد وجود اضافی ہی کی حد تک قرین قیاس ہے۔ اگر وہ آفتاب طلوع نہ ہوتا تو یہ سایہ کی دنیا کہاں ہوتی معلوم ہوا کہ سایہ دلیل آفتاب نہیں، آفتاب دلیل سایہ ہے۔

اللہ اللہ عجب ہے عالم خلق سب کچھ اس سمت ادھر نہیں کچھ بھی

اس راز وجود کی مزید تفسیر :—

۳ — وفی انفسکم افلا تبصرون — تمہارے نفسوں ہے پھر کیوں نہیں دیکھتے۔

نفس انسانی (شعاع آنا) جو حامل خود شعوری ہے اس حقیقت پر شاھد ہے کہ یہ کرن بے آفتاب نہیں، اس موج کا آغاز ایک چشمہ انوار کے تموج ہی سے ہوا۔

نور و تنویر کی باھمی نسبت تو ایسی نہیں ہے جو سمجھ میں نہ آسکے۔ آفتاب کی تنویر کو اگرچہ عین آفتاب نہیں سمجھا جاسکتا مگر جدا بھی نہیں سمجھا جاسکتا۔ آفتاب کی شعاعیت ہی تنویر ہوتی ہے۔ اس عرفان نور و تنویر سے نظریہ ھمہ اوست ماخوذ ویدانت کے صحت و سقم پر بھی روشنی پڑتی ہے، معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ بڑی حد تک غلط فہمی پر مبنی ہے، اس نظریہ میں حقیقت کائنات کی مثال ایک بنیادی تخم کی سی ہے جسکے تدریجی انشراح و نشو سے شجر کائنات پیدا و ھویدا ہوا۔ اس شجر کائنات کے ہر ذرہ اور ہر جزو میں وہی وہ ہے اسلئے ہر جزو و ذرے پر عین اوست کا اطلاق قائلین ھمہ اوست کے نزدیک صحیح ہے۔ اس فلسفہ ھمہ اوست میں علاوہ نظری غلط فہمی کے سب سے بڑا عملی نقص یہ ہے کہ اس خیالی فلسفہ کو صحیح سمجھ لینے سے نظام اخلاق و کردار قطعی برھم ہو جاتا ہے، جب ظالم و مظلوم، نیک و بد دونوں ایک ہی ہوں تو کیا نیکی اور کیا بدی، وہی قاتل اور وہی مقتول کیسی سزا و قصاص، جو چاھو کرو سب ٹھیک۔ رھبران نوع انسانی اور ان کی شریعت کی کیا اھمیت باقی رھتی ہے جب ظالموں اور مفسدوں کی

تخریبی سرگرمیاں بھی سعئی اصلاح کے ہم پلہ ہوں ؟ ہمہ اوست کو اس حد تک قابل قبول سمجھا جاسکتا ہے کہ نفس کلی، (حقیقت انسانی) کے اعراض کا مجموعہ تمام کائنات کو سمجھا جائے ذات باری تعالی اس سے منزہ ہے۔ ویدانتی ہمہ اوست کا یہ مطلب ہے کہ اسے فرعون بھی سمجھا جائے اور پیغمبر موسیٰ بھی۔ نمرود بھی سمجھا جائے اور خلیل اللہ بھی۔ یزید بھی مانا جائے اور حسینؓ بھی العیاذاً باللہ اس سے بڑا جہل اور کیا ہوسکتا ہے۔ بالیقین ایک حقیقت واحد حامل جملہ اعراض عالم ہے مگر یہ نقطہ آغاز آفرینش اور مقصود تخلیق ہے جو اصل ہست و بود جزو کل ہے۔ حدود و قیود سے منزہ بے مثال وحدت باری نہیں، وحدت انسانیت ہے۔

عرفان وجود اہل شہود یہ ہے کہ تنویر نور مطلق اصل موجودات ہے۔ کائنات کا وجود ظلی ہے اور اسپر وجود کا اطلاق محض اضافی ہے۔ مادیات کی تحقیق جدید بھی یہی بتاتی ہے کہ اصل جملہ اشیائے کائنات شعاعیت ہی ہے اگرچہ ابھی تک اس شعاعیت سے متجسس نگاہیں آگے نہیں بڑھی ہیں اور حامل شعاعیت، انرجی کو غیر مادی اور ذی شعور بساطت نہیں سمجھتی ہیں مگر افکار کی سعی ارتقا یہ بتاتی ہے کہ شعاعوں کی منزل پر نگاہوں کا ٹھٹک کر رہ جانا محض عارضی خیرگی چشم نظر ہے کہ تاب نظارۂ نور بے پردہ ہنوز نہیں ہے۔ مگر ارتقا کی اگلی منزل میں یہ خیرگی امید ہے کہ نظارگی سے بدل جائیگی معلوم ہوگا کہ تخئیل مادیت محض مغالطہ' حواس ہے۔ ابن عربی نے فلسفہ ہمہ اوست کی اصلاح اپنے نظریہ وحدت وجود سے کی ہے۔ ابن عربی کا یہ نظریہ کسی مقید شے پر ذات مطلق کا اطلاق جائز نہیں بتاتا ہے۔ وجوب و قدم ذات باری کے وہ صفات ذاتی ہیں کہ عالم ممکنات ان صفات کا حامل نہیں ہوسکتا۔ مگر فصوص الحکم کی بھی کچھ عبارتیں ایسی ہیں کہ جن کی ذرا سی غلط تاویل سے نظریہ ابن عربی اور ویدانت سے ماخوذ ہمہ اوست کا تصور بظاہر ایک سا معلوم ہوتا ہے۔

اس لئے شیخ احمد سرھندی نے، ابن عربی کے نظریہ وحدت وجود کی تصحیح ضروری سمجھی اور اپنے مسلک وحدت شہود سے عوام میں جو غلط فہمی پھیل گئی تھی اسکی بہت روک تھام کی۔ اسطرح فلسفہ' ہمہ اوست کی تصحیح دو مرتبہ کی گئی پہلی مرتبہ ابن عربی نے کی اور اس تصحیح میں جو کمی رہگئی اسکو شیخ احمد نے پورا کیا۔ ابن عربی کے نزدیک ہر دو عالم حقایق حضرت الٰہیہ' یا صور علمیہ باری سے عبارت ہیں۔ مگر چونکہ علم باری مستحضر فی ذات

علیم ہے یعنی علم حضوری ہے، اسلئے وہ مشاہدہ عالم ومافیہ کو من وجہ شہود ذات علیم ہی سمجھتے ہیں۔ مگر اس استثنا کے ساتھ کہ باری تعالیٰ کے وجوب و قدم کے صفات ذاتی بے مثال ہیں ان کا حامل عالم امکان نہیں ہوسکتا۔

مگر شیخ احمد کائنات کا وجود ظلی سمجھتے ہیں ان کے نزدیک شہود عالم امکان، مغالطہ حواس نہیں اپنے نظام آفرینش میں دنیا کا بھی ایسا ہی وجود ہے جیسے کسی مجموعہ اظلال کا ہوتا ہے مگر جس طرح بعد طلوع آفتاب ستارے نظر نہیں آتے صرف آفتاب ہی چاروں طرف سامنے ہوتا ہے اسی طرح نور مطلق (ذات باری) کے مشاہدہ میں عالم اظلال پرچھائیوں کی دنیا، نظر سے اوجھل ہو جاتی مگر اپنا وجود ظلی کم نہیں کرتی ہے یہ ہے وحدت شہود جس کے اعتبار سے کسی شے پر کسی بھی اعتبار سے ذات باری کا قیاس و گمان نہیں کیا جاسکتا۔

شاہ ولی اللہ نے وحدت وجود اور وحدت شہود ہر دو نظریات پر تبصرہ کیا ہے اور دونوں کے فرق کو صرف لفظی اور تعبیری فرق بتایا ہے (ملاحظہ ہو شاہ ولی اللہ کی تالیف الطاف القدس) فرماتے ہیں کہ وحدت وجود عینیت نفس کلی تک ایک میں صحیح نظریہ ہے یعنی تمام کائنات عینیت واحدہ نفس کلی ہی کا ظہور ہے مگر یہ عینیت واحدہ نفس کلی، خالق نہیں، مخلوق ہے واجب نہیں ممکن ہے۔

ابن عربی بھی عالم کو مجموعہ اعراض سمجھتے ہیں، (فصوص الحکم کی فص شعیبی) اور شیخ احمد بھی (مکتوبات جلد دویم مکتوب ۵۰) مگر دونوں کے تصور اعراض میں فرق ہے۔ شیخ احمد اعراض کو اظلال (سائے) سمجھتے ہیں اور ابن عربی معلول صور علمی اسلئے اول الذکر کے نزدیک اظلال پر اطلاق ذات باری صحیح نہیں مگر ابن عربی صور علمی کو من وجہ مشاہدۂ ذات علیم ہی سمجھتے ہیں، کائنات کا ان کے نزدیک کسی طرح کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے۔

عرفان وجود کا یہ آسان طریق ہے کہ اعراض کو حذف کرنے کے بعد جس شے کو آپ حذف نہ کرسکیں وہی اصل وجود عالم ہے۔ کاغذ کو جلاؤ راکھ ہو جائیگا۔ راکھ کو ہوا میں اڑادو ذرے بکھر جائینگے ذروں کا تجزیہ کرو۔ شعاعیں برآمد ہونگی شعاعوں کی اصل انرجی معلوم ہوگی اور انرجی کی اصل ایک نور بسیط محض سمجھو، مگر تصور وجود ذہن سے نہیں جائیگا۔ انسان کی تعریف جسم، نامی، حساس، متحرک بالا راہ، ناطق ہے۔ اعراض

نطق کو حذف کرتے ہیں۔ آدمی حساس متحرک بالارادہ حیوان رہ جاتا ہے۔ پھر حس و حرکت ارادی کے حذف کرنے سے، محل نشو و نما جسم نامی اسکے بعد نمو اور جسم کے اعراض کو حذف کرنے کے بعد غور کیجئے کہ آیا تصور وجود بھی جاتا رہتا ہے یا باقی رہتا ہے جس تصور کو آپ حذف نہیں کرسکتے وہی ایسا تصور وجود ہے جو خیال عدم کو قبول نہیں کرتا ہے وہ ہے وجود ممکن کا شہود۔ تمام اعراض عالم جس شے کے ساتھ قائم ہیں وہی اصل وجود عالم یعنی ممکن کلی ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ آیا اعراض کی ماہیت اظلال ہے یا صور علمیہ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ ماہیت اعراض، اظلال ہو کہ صور علمی پھر صورت ان کا ماخذ وجود ہی کو تو مانا جاسکتا ہے عدم کو تو نہیں یعنی وجود عارضی کا مبداء وجود مستقل ہی کو مانا جاسکتا ہے --

کچھ شک ہی نہیں اگرچہ فانی ہوں میں
لیکن بہ بنائے جاودانی ہوں میں

اگلے سو فسطائی تمام کائنات کو خیالی سمجھتے تھے، تصوریت کا نظریہ سو فسطایت ہی کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے جس میں بدلائل نفی مادہ اور اثبات روح اعلی کیا گیا ہے اس نظریہ اور فلسفہ ابن عربی (وحدت وجود) میں ایک طرح کی مماثلت بھی کسی حد تک ہے۔ تصوریت میں کائنات کو مجموعۂ تصورات نفس اعلی بتایا گیا ہے اور وحدت وجود میں باری تعالی کے صور علمی کا مجموعہ پھر نظریہ تصوریت میں نفس انسانی کا بھی ایک ایسا وجود مانا گیا ہے جو محل تصورات روح برتر (نفس اعلی) ہے تصورات روح برتر کی ایک ایسی دنیا ہے جو نفس انسانی ہی کے عنوان سے آباد ہے۔ اگر نفس انسانی بھی ایک تصور ہی ہے یا مجموعہ تصورات تو اس تصور یا مجموعہ کو دوسرے تصورات کا حامل نہیں سمجھا جاسکتا اس لئے کوئی عرض دوسرے اعراض کا حامل نہیں ہوسکتا اور یہ تصور اپنی ماہیت کے اعتبار ایک عرض قائم بالغیر ہی ہوتا ہے۔

مگر نظریہ تصوریت کے برخلاف ابن عربی کے فلسفۂ وحدت میں ان بالفرض محال امور کی گنجائش نہیں ہے۔ ان کے نزدیک کائنات کوئی تصوری و خیالی شے نہیں، وہ کائنات کا کوئی جداگانہ وجود ہی نہیں سمجھتے ہیں ایک وجود واحد ہی اپنی بزم مشاہدات میں انجمن آرا ہے۔ ہر جزو کل، تمام دنیا علم باری میں ہے۔ کوئی شے اسکے علم سے باہر نہیں مگر اس کا علم غیر محدود ہے۔ کوئی شے اسکے علم کا احاطہ نہیں کر سکتی۔ انسان کامل

جو اپنی حقیقت کی بنا پر اپنی جگہ عالم اکبر ہے وہ بھی ایک تنویر نور ہی ہے۔ نور مطلق (باری تعالی) نہیں عبدیت کامل کی جو شرح محیط ارض و سما ہے اسکو نور ارض و سما (باری تعالی) ہی پردۂ خفا سے ظہور کی روشنی میں لایا ہے ظاہر ہے کہ تنویر کا اپنا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے اسلئے اسکا شاھد، شاھد ربوبیت کاملہ ھی ہے اگرچہ یہ مشاھدہ محیط علم باری کسی طرح نہیں ھوسکتا۔ محدود کو غیر محدود نہیں مانا جاسکتا۔ غرضیکہ ابن عربی کے نزدیک مشاھدۂ عالم و عالمیان من وجہ مشاھدۂ وجود واحد ھی ہے اسلئے کہ علم باری حضوری ہے موخر معلومات نہیں یوں شہود عالم و عالمیان شہود غیر نہیں، کائنات ایک داخلیت کا مظہر ہے اسلئے اس کا کوئی وجود خارجی اپنی جگہ نہیں ہے، یہ ہے نظریہ وحدت وجود کا خلاصہ۔ ظاہر ہے کہ تصوریت کو اس سے کوئی نسبت نہیں جو مسائل نظریہ تصوریت میں ایک معمہ بنے ہوئے وہ اس میں حقائق واضح ھیں۔

مگر شیخ احمد نے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے جو انکے زمانے کے متصوفین میں نظریہ وحدت وجود کی غلط تعبیر سے پیدا ھوگئی تھی بہت تبلیغی کوشش کی یعنی مسئلہ وحدت شہود سے، وحدت وجود کے ان تمام دریچوں کو بند کرنے کی کوشش کی جن سے غلط فہمیاں سر نکالتی تھیں۔ وہ کائنات کو بمصداق آیت قرآنی الم ترا الی ربك کیف مد الظل الخ کائنات کو مجموعۂ عکوس و ظلال ھی سمجھتے ھیں کائنات مشہود و محسوس بالحواس ہے مگر مجموعہ ظلال کی صورت میں ظاہر ہے کہ ظلال مظہر نور آفتاب نہیں ھوتے ھیں اسلئے انہیں آفتاب نہیں سمجھا جاسکتا۔ ان کے نزدیک کائنات کا وجود ایک اضافی شے ہے یعنی ہے اور نہیں ہے یہاں سے وہ غلط فہمی کہ ہر شے کو عین ذات واحد سمجھا جائے جیسا کہ ویدانتی ھمہ اوست بتاتا ہے یا جیسا کہ ابن عربی کے نظریہ کی غلط تعبیر و تاویل سے معلوم ھوتا ہے قطعی رفع ھو جاتی ہے۔ وحدت وجود و شہود میں کوئی معنوی اختلاف نہیں ہے صرف تعبیر معنی میں ایک احتیاط مسئلہ وحدت شہود میں ہے تاکہ عرفان وجود واحد آماجگاہ مغالطات نہ ھو جائے۔

ھمارے اپنے ذوق کی تسکین ان مسائل میں شرح انفرادیت مطلق سے ھوتی ہے عالم کائنات کی کوئی بھی دو چیزیں دیکھئے وجہ امتیاز ان کی انفرادیت ھی ھوتی ہے ذرہ و مہر کا فرق ،خار و گل کی تفریق، زید و عمر کی پہچان، جزو کل کی تمیز، درک انفرادیت سے وابستہ ہے۔ شک نہیں کہ علم و ادراک کا

پورا سرمایہ امتیاز انفرادیت ہے۔ چاہے کوئی دو اشیاء ہم نوع اور ہم جنس ہی کیوں نہ ہوں۔ زید و عمر دونوں ہم نوع بھی ہیں اور ہم جنس بھی مگر مابہ الامتیاز دونوں کی انفرادیت ہے۔ زید کو آپ زید سمجھتے ہیں اور عمر کو عمر ایک پر دوسرے کا احتمال محال، اس طرح تمام افراد کائنات اپنی انفرادیت ہی سے وجہ علم و ادراک ہیں۔ تعریف و تعارف کی دنیا میں اگر یہ انفرادیت عام نہ ہوتی تو امتیاز جزو کل بھی نہ ہوتا۔ اشخاص بھی منفرد، انواع بھی منفرد ۔ یہی کیا کسی درخت کی دو پتیاں بھی ہو بہو ایک سی نہیں ہوتی ہیں۔ ایک منفرد شان بے مثالی ہر شے میں پائی جاتی ہے۔ علم و ادراک بشری نفسیات انفرادی کے دائرے سے قدم آگے نہیں بڑھا سکتا۔ علم کا سرمایہ، اشیا کی امتیازی پہچان ہی ہے۔

انفرادیت کیا ہے؟ ہر فرد کائنات کا وہ امتیاز خصوص جو دوسرے افراد میں نہیں پایا جاتا وہی اسکی انفرادیت ہے —

ہر گل کہ مرقعٔ یکتائی ہے
تصویر بہار چمن آرائی ہے
توحید کا آئینہ ہے گلزار جہاں
ہر شکل میں تفرید نظر آئی ہے

یہی تکیف انفرادیت ''خودی،، ہے جو جمادات میں خوابیدہ تھا، نباتات میں اسنے کروٹ لی۔ حیوانات میں آنکھ کھولی اور انسان میں اٹھ کھڑا ہوا۔ پردۂ ساز ہستی سے آواز آئی کہ میں ہوں۔ انسان نے حیرت سے غور کیا کہ یہ کسکی آواز ہے اور میں کون ہوں، اس سوال کا جواب خود شناسی ہے، خودی جو خود کو پہچانی خدا کو مانی۔ جو شعاع خود فراموش ہوگئی وہ منکر آفتاب ہوگئی۔

خودی، شعاع انفرادیت مطلق ہے۔ اس شعاع سے وجود کا مسئلہ جس آسانی سے حل ہوتا ہے اسکی مثال کسی دوسرے نظریہ میں نہیں ملتی۔ یہ شعاع اپنے سرچشمہ انوار کا پتہ دیتی ہے، یہ آواز آنا کہ میں ہوں دل کو اپنے مبداۓ آغاز کی طرف لے جاتی ہے خود شناسی کے بعد مسئلہ وجود کوئی معما نہیں رہتا ہے اللہ نور السموات و الارض اللہ نور ارض و سما ہے لاریب مگر ارض و سما یا عالم تحت و فوق کیا ہے؟ اسی سوال کا جواب ہے نور کی عالم آرائی ۔ بسیط شعاعوں نے ذرات کی شکل اختیار کی ہے اور ذرات نے عناصر کی،

عناصر نے موالید کی یہ ہے نور کی عالم آرائی اور خود کی خود نمائی مگر نمود و بود میں امتیاز ضروری ہے، خودی، خدا نہیں ۔ نفی، شرک کے بعد اس سوال کا حل کہ عالم انوار کو نور مطلق (خدا) سے کیا تعلق ہے یہ ہے کہ تنویر کو عین آفتاب نہیں کہہ سکتے ۔ ذات متجلی کو تجلی سمجھنا غلط ہے ۔ مثالاً برق کی روشنی برق نہیں، کوئی ذہنی صورت، ذہن نہیں ۔۔

انفرادیت خاص و عام کا سلسلہ انفرادیت مطلق یعنی بے مثال و بے مانند احدیت باری تعالی پر منتہی ہوکر تاثر عقیدہ توحید قلب بشر میں پیدا کرتا ہے ۔ توحید نہ ہمہ اوست ہے نہ وحدت وجود و وحدت شہود، مگر نور بے مثال کا تحقق اسکی بے مثال تنویر کے واسطہ سے ہے جسکی جھلک خود شناس ابنائے بشری (خودی) میں پائی جاتی ہے ۔ عقیدۂ توحید کے ذیل میں مسئلہ آفرینش کائنات کوئی معما نہیں ۔ خدا خالق ہے کائنات مخلوق ۔ خالق نے جو نور مطلق ہے اپنی تنویر سے ثوابت و سیار کے پورے نظام کو پیدا کیا یہ صورت تخلیق، حیرت چشم و نظر سہی مگر نہ مخالف مشاهدات استقرائی ہے نہ خلاف بصیرت نفسی ۔ تنویر عالم آرا کا وجود افاضی ہے اور عالم کا اضافی جو اگرچہ محسوس بالحواس و مدرک بالعقل ہے مگر قائم بالذات نہیں بایں ہمہ نہ کائنات کوئی خیالی شے ہے نہ تصوری، نہ فریب نظر ہے نہ مغالطہ حواس و قیاس ۔ موالید کا امتزاج عناصر سے پیدا ہونا مسلم مگر عناصر کس شے سے پیدا ہوئے، سلسلہ بسلسلہ فکر کو آگے بڑھائیے آخر میں بجز بعض شعاعوں کے کچھ اور مشہور نہ ہوگا مگر شعاعیں کسی طرح کی بھی ہوں، دوسری کیفیات و قوی کی طرح قائم بالذات تو نہیں ہوتی ہیں ان کا حامل تو کوئی ضرور ماننا پڑیگا مگر انوار کا حامل غیر نور نہیں ہوسکتا ہے ۔ یہ درک ہماری نظروں کے سامنے سے تمام حجابات ظلماتی ہٹا دیتا ہے اور خودی کو خود شناس بنا کر تاثر توحید دل میں پیدا کردیتا ہے ۔ یہاں سے معلوم ہوتا ہے کائنات کم و کیف کی بنیادی حقیقت کیا ہے ۔

پروردگار کی شان خلاق غیر متناهی حکمت سے خالق ہر عالم ہے یعنی عالم آفرینش ایک دو نہیں ہیں بے شمار عالم ہیں مگر وہی رب العالمین ہے جسنے یہ دنیائیں پیدا کی ہیں ۔ حقیقی وجود صرف اسی کا ہے، تنویر کا وجود افاضی ہے اور عکس تنویر کا اضافی ،وجود اضافی سے مراد وجود کائنات ہے مگر بہ شرح مذکور ۔ یہ حقائق توحید دل میں جبھی منکشف ہوتے ہیں، جب دل کا آئینہ داغ شرک و کفریات سے پاک ہو ورنہ خود فراموش آدمی یا تو

مادہ پرست ہو جاتا ہے یا بندۂ اوہام خرافات، اوہام ہی کی ذیلی قسم شرک و کفر و الحاد بھی ہے۔

لیکن خودی کا یہ فلسفہ اور اسکے معارف جو تمام تر مابعد الطبیاتی ہیں جبھی معتبر ہیں جب ان کا کوئی وجود بھی قابل یقین ثابت ہو، اگر خود اور خودی کا کوئی وجود بجز ایک مادی کیفیت کے تجریداً معتبر نہ ہو تو وہ پوری عمارت ہی جو خودی کی بنا پر تعمیر کی گئی ہو، ایک ہوائی قلعہ ہے یہ ہے مادین کا اعتراض نظریہ خودی کے خلاف۔

شعور ذات جوہر خودی کی اساس ہے، اس سے تو کوئی ذی شعور انکار نہیں کرسکتا۔ اگر کوئی انکار کرے بھی تو اپنے انکار سے اس بات کا ثبوت دیگا کہ وہ مدعی انائے فردی کا ہے، اگر اس خودی کا کوئی وجود نہیں ہے تو منکر خودی کون ہے؟ البتہ مادہ پرست یہ کہہ سکتے ہیں کہ خودی کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ترکیب عناصر سے ایک کیفیت نظام حیات انسانی میں پیدا ہوگئی ہے اسی کو خودی کہتے ہیں۔

عناصر کی ماہیت معلوم ہو جانے سے اس مغالطہ کی بنیاد باقی نہیں رہتی۔ عناصر کا کوئی مستقل وجود نہیں عناصر اور ان کی اصل، ذرات کی تحلیل ایک بساطت پر منتہی ہوتی ہے یہ معلوم ہونے کے بعد یہ سمجھنا کہ ترکیب عناصر سے انسان میں شعور ذات یا خودی پیدا ہوگئی ہے، جہل مرکب ہے۔ ہاں یہ کہا جاسکتا ہے کہ خودی کی اساس اولیں ایک ذی شعور بساطت ہے جو ایک نظام کے ساتھ انسانی خودی میں آشکارا ہے۔ اس مقالہ میں اگرچہ کافی روشنی اس طرح کے مسائل پر ڈالی جا چکی ہے۔ مگر یہاں ہم ایک دوسرے رخ سے ان پر نظر ڈالتے ہیں۔

احساس و حرکت ارادی کی کچھ علامتیں اور آثار جراثیم اور بہت ہی چھوٹے چھوٹے حشرات، بھنگوں، چیونٹیوں وغیرہ سے نمایاں معلوم ہوتے ہیں بھی نہیں نباتات میں بھی کچھ آثار اس قسم کے ہیں کہ انکو بھی ذی حس سمجھنا ہوتا ہے۔ یہیں سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ذہن، جسم کے ساتھ ہے اور اس سے کام لے رہا ہے۔ آگے بڑھکر دل و دماغ رکھنے والے حیوانات میں ان کی ذہانت واضح طور پر نمایاں اور ناقابل انکار ہے پھر ترقی یافتہ حیوانات کی ذہانت کی آخری حدود سے بھی بہت آگے انسانی ذہانت کی ابتدا ہوتی ہے اس منزل ارتقا میں انسانی ذہانت کے وہ وہ کارنامے ہیں کہ دنیا حیران ہے۔

سخر لکم ما فی السموات والارض کی تفسیر عملی (آسمان و زمین کی ہر شے کو تمہارا مسخر کردیا گیا) نگاھوں کے سامنے ہے۔ یہ ارتقائے ذھانت نظام جسمانیت کے ساتھ ھی تمام انواع حیوانات میں ھوا ہے۔ اگر انسان سے اسکے ذھن کو جدا کرلیا جائے تو اس میں نہ خود کا شعور باقی رہ سکتا ہے نہ خودی کا وجود، یہ حقیقت ہے۔ سوال یہاں یہ ھوتا ہے کہ ذھن و جسم میں تعلق کیا ہے ؟

ذھن ناقابل انقسام و تجزیہ اور جسم وھاں تک قابل تجزیہ ہے جہاں تک اس کا کوئی مادی وجود باقی رہے۔ یعنی ذھن ایک غیر مادی محرک اور جسمانیت ایک مرکب عناصر، مادی شے ہے اس صورت میں سوال یہ ہے کہ اجتماع نقیضین تو محال ہے پھر ذھن و جسم نظام حیات میں متحد العمل کیوں کر ھیں علت و معلول کا تعلق تو دو واحد ماھیت رکھنے والی چیزوں میں ھوسکتا ہے، غیر مادیت غیر مادئیت میں متصرف کسطرح ھوسکتی ہے، جسم پھر نوع ایک ارض و طول و عمق، وزن و حجم رکھنے والی شے ہے مگر ذھن ان جملہ تعنیات جسمی سے ماوریٰ ؟

اس سوال کا واحد حل یہ ہے کہ ذھن و جسم ماھیت کے اعتبار سے ایک دوسرے کے نقیض نہیں ھیں ایک حقیقت مشترک (ذی شعور بساطت) تنویر نور مطلق یا نفس کلی دونوں کی اصل واحد ہے یہی وجہ ہے کہ نظام حیات میں دونوں متحد العمل ھیں۔

مشاھدے اور تجربے سے اعراض کی دو قسمیں معلوم ھوتی ھیں اعراض نفسی جن کا جامع نفس حساس و مدرک ہے اور اعراض جسمانی جن کا مجموعہ جسمانیت بہر نوع موجودات ہے۔ ذھن اور ذھنی تمام کیفیات وابستہ نفس ھیں اور جملہ کمیات و کیفیات جسمانی کا حامل جسم ہے، ذھن علت تدبیر و تصرف اور جسم معلول۔ یہ ہے مزید شرح اس باب میں ذھن وجسم کے باھمی تعلق کی۔

''تفریح''

نظریہ خودی کے ضمن میں، اس نظریہ کی افادیت عملی کے خلاف ایک بڑا اعتراض یہ ہے۔ کہ افراد انسانی کی غیر مشترک جدا جدا انفرادیت یا انائیت (خودی) مضر اجتماعیت ہے انسان فطرتاً مدنی الطبع ہے اور قیام تمدن بغیر جذبہ اجتماعیت ممکن نہیں وحدت و توحید ھر فرد کی انفرادی خودی سے پیدا نہیں ھوسکتی، اس کے لئے قربانی و ایثار باھمی کی ضرورت ہے نفسی نفسی سے یہ کام نہیں چل سکتا ہے اگر ھر شخص خودی میں ڈوب کر، قطرہ اور حباب کی طرح اپنی

تنگ آپی ہی کو اپنا ساحل ہستی سمجھنے لگے تو زندگی کے طوفان و تلاطم میں سفینہ انسانیت کا خدا حافظ ہے۔ محدود تصور خودی سے جو خود غرضی افراد میں پیدا ہو جاتی ہے وہی غارت گر مات افراد و روح اجتماعیت ہوتی ہے ؟ اس سوال کا جواب سنئے !

اس اعتراض کا تعلق اس کافرانہ خودی سے ہے جسے فرعونیت کہتے ہیں، اگر یہ فرعونیت تمام افراد میں عام ہو جائے تو بلا شبہ ہر فرد ایک دوسرے سے متصادم ہو کر نہ صرف پورے شیرازۂ حیات ملت کو بکھیر دے بلکہ نظام نوع انسانی برباد کردے مگر اس فرعونیت کے خلاف ہر مرد مومن کی خودی بمعنی خود شناسی، عبدیت کامل کا ظہور ہوتی ہے جو ہر فرد ملت کو رشتہ توحید سے منسلک کرکے افراد کو آپس میں اتنا ملانا چاہتی ہے کہ ایک فرد کا درد پوری ملت کے دلوں کو تڑپا دے۔ عبد کامل ص کا لقب رحمۃ اللعالمین ہے پھر وہ لوگ جو اس رحمت وسیع ترین کا مظہر صحیح معنوں میں ہوں وہ کیوں نہ ایک دوسرے کے شفیق و رفیق ہزار قالب اور ایک جان ہوں۔ سب مل کر رشتہ توحید کو مضبوطی سے تھام لو اور متفرق نہ ہو یعنی وحدت ملت کو فرقہ داریت کی نذر نہ کرو قرآن حکیم کی یہ تعلیم بتاتی ہے کہ مرد مومن کی خود شناسی جب اسے خدا والا بنا دیتی ہے تو وہ تمام خلق خدا کو بالعموم اور افراد ملت کو بالخصوص رسول اکرم ص کی بخشی ہوئی نظر سے دیکھتا ہے۔

خود آگاہی کے منازل ارتقا میں پہلے قدم پر وہ اپنی شخصیت محسوس کرتا ہے، دوسرے قدم پر اسکی خود شناسی کا دائرہ تمام افراد ملت کو محیط ہوتا ہے اب وہ ایک فرد نہیں پوری ایک ملت ہوتا ہے مگر یہ تاثر بھی اسکی خود آگاہی کی آخری منزل نہیں ہوتا ہے، اس منزل کو وہ راستہ سمجھکر آگے بڑھتا ہے اور اس کا تصور انا، تصور اخوت نوع انسانی بن جاتا ہے اسکے بعد وہ منزل ہے جس میں بندہ محو توحید باری ہوتا ہے۔ یہ ہے وہ اجتماعت جو ارتقائے انفرادیت سے پیدا ہوتی ہے۔ اقبال اپنے پیغام خودی میں اسی اجتماعیت کی طرف افراد ملت کو بلاتا ہے مگر اس ارتقا کے لئے ایمان کامل شرط ہے صرف فلسفیانہ دلائل سے کام نہیں چلتا ہے اسلئے کہ وہ دماغ تک رہتے ہیں اور یہاں کام دل کا ہے۔

ع خود شناسی، خدا شناسی ہے

اگر شعور ذات اپنے سرچشمۂ نور کی طرف ترقی کرے تو ایمان کی روشنی

میں اپنا منصب و مقام اس کائنات میں پہچان سکتا ہے۔ اس مقالہ کا خلاصہ بدفعات ذیل ہے :—

۱ — حقیقی وجود ذات باری (نور مطلق) ہی کا ہے۔

۲ — تنویر یعنی نفس کلی کا وجود جو حامل جملہ اعراض کائنات ہے اضافی ہے۔

۳ — تنویر سے پیدا شدہ اعراض کا وجود اضافی ہے کہ اظلال کا وجود اضافی ہی ہوتا ہے۔

۴ — مادہ کا کوئی جداگانہ وجود نہیں ہے، وہ اعراض جسمانی جو نفس کلی کے ساتھ پائے جاتے ہیں انہیں کا مجموعہ مادہ ہے

۵ — ذہن و جسم دونوں ایک حقیقت مشترک کے مظاہر ہیں۔

۶ — عرفان وجود، خود شناسی سے ہوتا ہے۔

۷ — خود شناسی تابع ایمان کامل ہے۔

۸ — محسوسات میں مغالطات فکر و قیاس کا ازالہ، دلائل استقرائی سے ممکن ہے مگر اگلی منزل میں شمع راہ معارف نفسیات ہیں

ہر کس نہ شناسندہ راز است وگرنہ
اینہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

تمام عالم مجموعہ اسرار و راز ہے خود شناسی یہی بتاتی ہے مگر اس منزل شہود تک رسائی آسان نہیں

ع ایں سعادت بزور بازو نیست۔ و ما توفیقی الا باللہ۔

فلسفۂ مذہب اور مشرقی وجدان

خواجہ آشکار حسین

مغربی فکر تخصیص و تفرید کے ایسے دور میں داخل ہوچکی ہے کہ مذہب کو بھی مخصوص فرد علم تصور کیا جانے لگا ہے۔ اسکا موضوع مذہبی واردات کے کلی اصول، اور مذہبی تجربہ کے عمومی نیز وجوبی شرائط کی تدوین سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جو ادب اس سلسلہ میں تخلیق ہوا ہے اسکے عمیق جائزے سے یہ امر مترشح ہوتا ہے کہ مغربیات میں فلسفۂ مذہب فنی تصبیات کا ایسا قوی ہیکل نظام ہے جسکی معرفت افراد انسانی کو ایما، پروپیگنڈہ اور دیگر گھٹیا وسائل کے ذریعے تصرف میں لاکر مخصوص ارادوں، تعصبوں، اور توہمات کا غلام بنایا جاتا ہے اس غرض سے تاریخ، ادب، سماجیات اور نفسیات کے معطیات کو حسب ضرورت استعمال کرکے ایسے مہیجات وضع کئے جاتے ہیں جن سے قلب انسانی کے تاروں کو چھیڑ کر حسب دلخواہ نغمے پیدا کئے جاسکیں۔ اسپر مستزاد یہ کہ جب مختلف عقائد کے لوگ باہم جمع ہوتے ہیں تو وہ ظاہری غرض تبادلۂ خیالات بتاتے ہیں، مگر در پردہ اس کوشش میں رہتے ہیں کہ جن تصورات و خیالات کی گود میں ان کی پرورش ہوئی ہے ان کی بیجا حمایت کی جائے، ان کی اندفاع میں اعتذارات پیش کئے جائیں، دیگر مذاہب کی خوبیوں کو مسخ کیا جائے اور پوری مجلس کو ایک ایسے آلۂ کار کی حیثیت سے استعمال کیا جائے جسکے ذریعہ حیوانی و بربری جذبات، اجتماعی عصبیات وغیرہ کو برانگیختہ کرکے اپنے حلقہ بگوشوں کو دوسرے ادیان سے زیادہ سے زیادہ دور رکھا جاسکے۔

۱

واقعہ یہ ہے کہ فلسفۂ مذہب کا کام بحیثیت علم تلاش حق کے سوا کچھ نہیں ہونا چاہئے لیکن افسوس کہ یہ شعبہ ہر قسم کی چیرہ دستیوں کا صید زبوں بنا ہوا ہے۔ بایں وجہ اس مقالہ کا موضوع خود فلسفۂ مذہب، اسکے داعیات اور منطقی شرائط کا جائزہ لینا ہے اور اس خصوص میں اس امر کو واضح کرنا ہے کہ مشرقی انداز فکر کی کیا مخصوص روایت رہی ہے۔ نیز اگر ممکن ہوسکے تو ایک ایسے لائحہ عمل کی تشکیل کرنا ہے جس کے مطابق ہم اپنے

فلسفہ مذہب کی تشکیل جدید کی کوششوں کے اصل معنی کو سمجھ کر اسکے رخ کو متعین کرسکیں ۔

سب سے پہلا سوال منطقی طور پر یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا فلسفہ مذہب مطالعہ انسانی کی ایک باضابطہ اور باقاعدہ شاخ ہے ؟ اور اگر ہے تو یہ اپنے تقاضوں کو پورا کرنے کی صلاحیت سے کس حد تک آراستہ ہے ؟

فلسفہ مذہب کی غیر متزلزل تاسیس بحیثیت ایک منفرد شعبہ علم اسی وقت ممکن ہے اور اسکا ممتاز وجود اسی وقت مسلم ہوسکتا ہے جب چند مخصوص متبادل صورتوں کو امر حق کے طور پر فرض کرلیا جائے ۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر کوئی فلسفہ مذہب ہے اور وہ ایک ایسا دائرہ تحقیق ہے جسکو اپنی ذات میں اختصاصیت حاصل ہے تو اسکی مندرجہ ذیل میں سے ایک نہ ایک شرط ہونی چاہئیے، جسکے بغیر یہ ممکن الوجود ہی نہیں ہے ۔

ا ـــ کائنات کے مختلف اعتبارات وجود اسطرح ہیں کہ ان میں سے ایک مذہب سے عبارت ہے ۔

ب ـــ کائنات پر بہت سے زاویوں سے نظر ڈالی جاسکتی ہے ۔ ایک انداز نظر مذہب بھی ہے ۔

ج ـــ مذہب نہ صرف کائنات کا ایک اعتبار وجود ہے بلکہ ایک مخصوص زاویہ نگاہ بھی ہے ۔

ان تینوں میں سے کسی ایک شرط کی تکمیل فلسفہ مذہب کی وجوبی، قبل تجربی اور منطقی اساس ہوگی ۔

یہ امر قابل توجہ ہے کہ ان میں سے ہر شرط ایسی ہے جو بجائے خود مغرب کے ضمیر کے مطابق ہے ۔ ان میں سے ہر شرط مغربی تعقلات کے موافق، مغربی تصوبات سے ہم آہنگ اور اسکی اصل روح کی غماز ہے ۔

مغربی ذہن تقسیم، انتشار و انتشار کے اس درجہ تک پہونچ چکا ہے جہاں وہ بلا احساس و شعور گویا اپنے باطنی تقاضہ سے بالکل مجبور ہوکر مندرجہ بالا دعوئ میں سے ہر ایک کو بلا کم و کاست قبول کرنے پر آمادہ نظر آتا ہے اور اسی بناء پر ذہن مغرب کیلئے یہ ممکن ہے کہ فلسفہ مذہب کو علم کے

بہت سے شعبوں میں سے ایک شعبہ قرار دے، جسکی اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد ہو اور جو اپنی جگہ پر خود مختار ہو نیز اپنے ضابطہ' افکار کی خود تشکیل کرتا ہو لیکن اہل مشرق کا ذہن اسطرح مطمئن نہیں ہوسکتا۔ اوپر کی بیان کردہ ہر شرط روح مشرق کے وجدانات کے منافی ہے۔

اہل مشرق کے نزدیک کائنات ایک ہے، اسکو دیکھنے، پرکھنے اور سمجھنے کا زاویہ بھی ایک ہی ہے۔ اس لئے امکانات صرف دو ہوسکتے ہیں۔ یا تو پوری دنیا داخل مذہب ہے یا قطعی خارج از مذہب۔ ایک ہی وقت میں وہ دونوں حیثیتوں کی مالک نہیں ہوسکتی۔

یہ نہیں ہوسکتا کہ کائنات کا صرف ایک پہلو مذہب سے وابستہ ہو اور دیگر پہلو مذہب سے خالی ہوں۔ چنانچہ مشرق انسان کے لئے یہ ناممکن ہے کہ وہ اپنی ذات کے ایک حصہ میں دیندار ہو اور دوسرے میں بے دین۔ اہل مشرق کیلئے اگر کوئی فلسفہ' مذہب ''ہے،، تو وہ بجائے خود پورا فلسفہ، تمام دانش، مکمل نظام فکر ہے، ورنہ ''نہیں،، ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ بہت سے زاویوں میں سے ایک زاویہ، بہت سے شعبوں میں سے ایک شعبہ، اور مختلف علوم میں سے ایک علم ہو اگر فلسفہ' مذہب اولیات، وجودیات، کونیات، سائنس اور منطق، غرض، سب کچھ ہو تو ٹھیک ہے ورنہ بیکار محض ہے۔

مشرق وجدانیات میں اس خیال کی کوئی گنجائش نہیں نکل سکتی کہ مذہب ایک مخصوص مظہر کا مطالعہ ہے اسلئے کہ مشرق ذہن کلی اساس پر ہی مذہبی ادراکات کی تشکیل کرتا ہے اور اسی وجہ سے ہمہ گیر و ہمہ محیط ہونا اسکی خصوصیت تامہ ہے۔

یہی سبب ہے کہ اہل مشرق کے نزدیک، منطق، اخلاقیات، سیاسیات اور معاشیات سب کے سب مذہب کے مثالیہ اسکے فکری انگیزوں، جذبی تحریکات اور وقوفی تموجات کی مثالیں اور جلوہ ریزیاں ہیں۔

اہل مغرب کا انداز مختلف ہے وہ فلسفہ' مذہب کی تشکیل میں اپنے عمل و کردار کے صرف ایک پہلو کو مدنظر رکھتے ہیں۔ مذہبی واردات و تجربات کا دائرہ، انکی نظر میں زندگی کے ایک حصہ تک محدود ہے پورے وجود ذات کا احاطہ ان کے بس سے باہر ہے چنانچہ وہ زندگی کو بہت سی شاخوں پر مشتمل سمجھتے ہیں جن میں سے ایک شاخ، اپنی نوعیت میں منفرد،

مذہب بھی ہے۔ برخلاف اس کے اہل مشرق کل زندگی کو ایک واحدہ مانتے ہیں جسکا ایک ہی جادہ ہے ایک ہی منزل۔ اگر چھوٹے چھوٹے بہت سے راہگذر ہیں تب بھی آگے بڑھکر وہ وہیں پہونچتے ہیں۔

اسطرح گو کہ لفظ مذہب یا دھرم مشرق و مغرب کے مابین مشترک ضرور ہے مگر اس کے مفہوم و معنی الگ الگ ہیں۔

مشرق کی لغت میں مذہب کے معنی جامع مسلک حیات کے ہیں۔ زندگی کا پورا خاکہ، خیال، تصور، عین، مبداء و منشاء، غرض حیات کے تمام پہلوؤں پر حاوی نظام العمل و نظر پر یہ لفظ محیط ہے اگر اس اعتبار سے غور کریں تو یہ بات بالکل واضح ہے کہ مغرب میں مذہب کے خواہ کچھ معنی ہوں مشرق معنی کے محض ایک گوشہ میں آجاتے ہیں۔ ایک بات اور قابل ذکر ہے کہ خواہ مغرب و مشرق میں مذہب سے کچھ ہی مراد لیا جائے کم از کم ایک قدر مشترک ضرور ہے اور وہ یہ کہ ''سری تجربات،، ''صوفیانہ،، یا ''رہبانوی واردات،، امور مذہبی کے امتیازات سے ، دونوں جگہ، متصف خیال کئے جاتے ہیں۔

۲

لیکن اس سوال سے کہ کل آگہی و شعور میں ان سری واردات کا کیا مقام ہے دو نقاط نظر پیدا ہوتے ہیں۔

اگر ان تجربات کو جیون دھارے سے الگ تھلگ سوچا جائے اور یہ مانا جائے کہ ہماری روزمرہ زندگی کے بہاؤ سے ان کا کوئی علاقہ نہیں ہے یہ قطعاً علیحدہ اور جداگانہ قسم کے احوال ہیں جو ہمارے شعور کی سیل مقرون میں شامل نہیں تو یہ رجحان ایک مخصوص قسم کے ذہن کا غماز ہے یہ ذہن ہمارے پورے تجربے کو ایک کلیت کی حیثیت سے تو لینا چاہتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ خیال کرتا ہے کہ مقرون تجربات کی علامتی قیمتوں اور عضویاتی وحدت کے قیام میں ان سری تجربات و احوال کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے ایسے ذہن کا عام وطیرہ مندرجہ ذیل امور سے ترتیب پاتا ہے۔ سری تجربات، باطنی احوال، قلب و جگر کے ارتعاشات امور موجود تو ہیں مگر یہ ایسے بے نظیر، اور منفرد ہیں کہ دیگر تجربات کے تسلسل میں نہیں آتے چنانچہ یہ تجربات اپنی علیحدہ کلیت، اجتماعیت اور تسیج قائم کرتے ہیں جسکے سبب زندگی کے معمولات میں نہ تو کوئی خلاء پیدا ہوتا ہے اور نہ کوئی انتشار

کہ اس زندگی سے وابستہ پورے تجربات اپنا تسلسل خود قائم رکھتے ہیں ان کے ورود میں ایک دوسرے سے ان گنت علائق ہوتے ہیں کہ پورا تجربہ ایک بھرپور ندی کی طرح رواں دواں ہوتا ہے۔ مذہبی زندگی کے مشمولات، صوفیانہ واردات، احوال قلب و نظر اس روانی شعور سے خارج اور الگ ہوتے ہیں ان کی اپنی ایک دنیا ہوتی ہے جو اس دنیائے مقرونہ سے بے تعلق اور غیر مربوط ہے یہی سبب ہے کہ مذہبی تجربات کے مرادات کا ہماری مقرون حیات اور اس کے عالم معروض سے کوئی ربط نہیں ہوتا۔ ان مرادوں کا اپنا دوسرا عالم ہوتا ہے اسلئے اگر ان کو زندگی کے عام تجربات سے خلط ملط کیا جائے تو سوائے انتشار ذہن اور عملی پراگندگی کے کچھ حاصل نہیں۔ یہ ہے فکر مغرب۔

۳

یہ فکر اور اسکے بطون میں کارفرما ذہن تمام احوال و احساسات واردات و ارتسامات میں انشقاق پیدا کرکے ان کو دو گروہوں میں بانٹ دیتا ہے جس سے دو مختلف اور باہم منفک عالم وجود میں آتے ہیں، ہمارے تجربات کے برگ و بار ان ہی عالموں کے مختلف النوع ارتسامات سے پھوٹتے ہیں، علیحدہ علیحدہ، خود مختار، کل بالذات اور منفرد فی الاصل اعتبارات کی تشکیل ہوتی ہے زندگی کی پیش رفت میں اسطرح نہ مذہبی عالم غیر مذہبی دنیا کا محتاج ہے نہ غیر مذہبی زندگی، دنیوی اعتبار و پہلو کی محتاج۔ اس سے علم کی تقسیم عمل میں آتی ہے اور مذہبی عالم کا علم العلوم، فلسفۂ مذہب قرار پاتا ہے جسکا اپنا موضوع اور مخصوص ضابطہ تعقلات متصور ہوتا ہے۔

فلسفۂ مذہب اپنے مبداء و منشاء کے لحاظ سے مغرب الاصل ضابطۂ فکر کی حیثیت سے ''سری تجربات،، کی تشریح و تعبیر تک محدود ہے اور ان تجربات کو عمومیت واردات سے اسطرح خارج کرتا ہے کہ زندگی میں کوئی رخنہ محسوس نہیں کرتا فلسفۂ مذہب کی دلچسپیاں اسی وجہ سے ''سری تجربات،، کی مثیالی صنف سے وابستہ ہیں یہ ان تجربات کی ماہیت و صورت، مواد و مافیہ کے تجزیہ و تحلیل کو مقصود بنا کر اسکے جواز و عدم جواز کے اصول و قانون وضع کرنے کا کام انجام دیتا ہے۔

مغرب میں فلسفہ مذہب کا یہی مفہوم ہے کہ یہ اس عالم سے متعلق ہے جسکی دلالت '' سری تجربات،، سے ملتی ہے ہمارے عالم موجود سے، ہماری زندگی کے مسائل عامہ سے اسکا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ الحاصل پورا

لسفہ مذہب، اسکا دائرہ بحث ،اور ارتقائے تعقلات مغربی ذہن کی اساسی تقسیم و انشقاقیت کی پیداوار ہے جو بلا انتقاد قبل تجربی طور پر بطور مقدمہ عمل و نظر تجربوں میں انفکاک پیدا کردیتی ہے ۔

اسکے برخلاف دوسرا نقطہ نظر یہ ہوسکتا ہے کہ کل تجربات کو ہم ایک ہی سیل شعور کا حصہ سمجھیں اور کوئی وجہ نہیں کہ ایسا نہ ہو۔ ''سری تجربات،، ہمارے عام تجربات کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں اور کل تجربات ایک ہی نسیج، اصل اتحاد اور کثرت کے متقاضی ہیں اس طور پر سوچنے کے مضمرات بہت عظیم اور وسیع ہیں ایک تو یہی کہ حیات کے مجموعی تجربی مقرون سے اگر ''سری تجربات،، اور ''واردات قلب،، کو نکالا جائے تو ہم زندگی، اسی زندگی میں ایک خلا محسوس کرینگے۔

یہ مشرقی انداز ہے ۔ مشرقی ذہن اپنی فطرت میں اس طور پر کارفرما ہوتا ہے کہ وہ عالم کو ایک، زندگی کو ایک اور زندگی کی حقیقت کو بھی ایک ہی خیال کرتا ہے ہمارے تجربات مختلف عالموں سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ ایک ہی ہمہ محیط عالم سے۔ ہمارے تجربات اسی عالم پر دلیل ہیں اور یہ عالم وہی ہے جس میں نہ صرف ہم موجود ہیں بلکہ جس میں ہماری کل زندگی بنتی، بگڑتی اور ہماری تمام سوانح حیات مرتب ہوتی ہے جس میں ہم پیدا ہوتے ہیں، جیتے ہیں مرتے ہیں اور پھر جیتے ہیں ۔ اہل مشرق کی نظر میں اس سے جدا اور کوئی عالم نہیں ہے اسی لئے ہمارے تمام تجربات کی مرادیں بھی اسی ایک عالم میں پوری ہوتی ہیں ۔

مشرق ''سری تجربات،، کی انفرادیت اور یکتائیت کو باطل ٹھہراتا ہے، یہ بھی عام تجربات کا حصہ ہیں ۔ جہانتک خود ''سریت،، کا تعلق ہے تو وہ ہر تجربہ میں موجود ہوتی ہے ۔ وہ کون سا تجربہ ہے جس میں سری کیفیت موجود نہیں ہوتی ؟ ہر تجربہ ایک گنجینہ اسرار ہے ۔ ہر ادراک میں جہاں کشفی پہلو ہوتا ہے وہیں حجابی پہلو بھی ہوتا ہے جہاں حقیقت پر سے کوئی نہ کوئی نقاب اٹھتا معلوم ہوتا ہے صد ہزار نقاب اسکے پیچھے اور موجود ہوتے ہیں ۔ جملہ ارتسامات میں انبساط اور انقباض ساتھ ساتھ موجود ہوتے ہیں ہر حسی معطیہ میں حقیقت ظہور اور اخفا میں ہوتی ہے دراصل ''سری تجربہ،، بذات خود تجربات کی کوئی نوع نہیں ۔ سریت سب تجربات کی شرط عامہ ہے اور علم کا وجود غیب و حضور کے بین بین ہے معلوم اور نا معلوم دونوں اسکے پہلو ہیں ۔

علم معرفت ہے، نقاب کشائی ہے ۔ یہ شعور کا وقوفی پہلو ہے جسکے ذریعہ حقیقت کے رخ پر سے ایک حجاب کے بعد دوسرا حجاب اٹھتا ہے اسی لئے علم آئینہ داری ہے اور شعور غیب پر شہادت ہے ۔

علم کی اس ماہیت کا اقرار اصول حقیقت کہلاتا ہے ۔ جب پورے علم کی یہی حقیقت ہے کہ وہ سریت بھی ہے اور آگہی بھی تو پورا تجربہ مذہبی واردات کے دائرہ میں یقیناً آ جاتا ہے اسلئے مغرب کا یہ انداز بے جا ہے کہ بعض چیزیں فہم کے اندر اور بعض باہر ۔ بعض تجربات سادہ اور معمولاً ہوتے ہیں بعض پر اسرار اور ناقابل رسا ۔ کہ یہ آخر الذکر مذہبی واردات سے قریب ہیں ۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر تجربہ کسی نہ کسی غیب کی طرف اشارہ ہے ۔

مذاہب عالمگیر انسانی مظاہر ہیں شعور کے انکشافی وظیفہ پر انکی تاسیس ہوتی ہے یعنی مذہب کا وجود اصول حقیقت کا ترجمان ہے ۔ مگر مذہب کی معنویت کا سرچشمہ خطاء صواب کا سلسلہ نہیں ہوا کرتا ۔ ہر مذہب کی تقویم میں اس صداقت کے وجدانی استحضار کا فیضان ہوتا ہے جسکی علمبرداری اسکا منصب ہوتی ہے ۔ اس بے چون و چرا وجدان سے یہ اپنے سرمایہ امثال، مدرکات، اعتقادات اور تشریحات کی ایسی تشکیل کرتا ہے جو کل زندگی کو اپنے سایہ میں لے لیتی ہے یا کم از کم اس امر کا دعوی کرتی ہے ۔ مذہب کے عمومی خد و خال کی یہی وہ نمایاں خصوصیت ہے جس سے اسکی منطقی ہئیت قائمہ کا تعین ہوتا ہے اس کے ذریعے ہر مذہب کی من حیث مذہب شناخت ہوسکتی ہے ۔

۳

شعور انسانی اسمیں کیا شک ہے کہ حیاتیاتی جہد کے دوران ارتقاء پذیر ہوا ہے اور اسکی نمو آفرینی آزمائشوں اور حاصلات کی دھوپ چھاؤں میں ہوئی ہے لیکن مظاہر مذہبی میں اسکا سرمایہ وجود ایک بہت بڑے اقرار یا اثبات سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ اقرار یا اثبات ذہن کے اس داعیہ سے ناشی ہوتا ہے جو ایسے تمام عروض و معروض کی بنیاد بے ہمہ وجدان پر استوار کرنا چاہتا ہے اور اسکی بنیاد پر پوری ذاتی اور سماجی زندگی کو سنوار و نکھار عطا کرتا ہے ۔ مذہب بعض امور اجتماعیہ اور رسومات کو منسوخ کرتا ہے اور بعض کی اصلاح مگر اسکی یہ خصوصیت بالعموم قائم رہتی ہے کہ وہ استدلالیت کا محتاج نہیں ہوتا اور نہ ہی مشکوک قیاسات کو زاد راہ بناتا ہے ۔ اسکا سرمایہ وجدان ، کشف ، تجلی ، بصیرت ہے اس انجلائیت اور بلاواسطہ

ادراک سے روزمرہ کی رہنمائی کے لئے جو نتائج اخذ کئے جاتے ہیں ان میں بھی ایسی بداہت قائم رہتی ہے کہ وہ بھی وجدانی معلوم ہوتے ہیں اسطرح سے تخلیقی و فنی تخئیلات کی اقسام سے مذہب اپنا دامن پاک رکھتا ہے اور اسکی نوع وجود تخلیقی فنکاری سے مختلف قرار پاتی ہے۔

دنیا میں ہر جگہ مذہب کے شعوری سیل کی تہہ میں ایقان محکم ہوتا ہے جسکی تقویم اس امر پر ہوتی ہے کہ وجود انسانی کا قالب علمی وجدان سے اسطرح مستفاذ و سرفراز ہے کہ حقیقت سے ہم آغوش ہو جاتا ہے چنانچہ حقیقت کی براہ راست تجلی سے ان معطیات کی تشکیل ہوتی ہے جنکی سیل سے شعور مذہبی ''متحرک بالخروج،، ہوتا ہے اسی وجہ سے مذہب کا راست مخاطب شعور ہے چنانچہ اسکا اولین تخاطب ہیجانات انسانی و جذبات بشری سے نہیں بلکہ فہم و عقل، سمجھ اور بوجھ سے ہے۔ فہم کے واسطے سے یہ عاطفات اور رجحانات پر اثر انداز ہو کر ان کو تراشتا سنوارتا اور تہذیب بخشتا ہے یہ انسان کو حقیقت کے بارے میں سب کچھ بتانے کا دعویٰ کرتا ہے اور ہر انسان کو دعوت دیتا ہے کہ حامل الہام و وجدان اور بندۂ معرفت والقاء کا شریک بنے اسطرح سے مذہب کا سماجی ظہور ہوتا ہے یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ انسان فطرتاً و اصلاً اس امر کیلئے تیار رہتا ہے کہ وہ اپنے تمام پیچ و تاب، التہاب و ہیجان اور بے قراری و سیماب صفتی کو مطالبات حقیقت کے سامنے سرنگوں کردے اسطرح شعور مذہبی کے ارتعاشات کے اندر اصول حقیقت ہی اصلاً متحرک ہوتا ہے اور یہ اصول احترام حقیقت کا مطالبہ کرتا ہے نہ کہ خود توسیع و گیرائی کا۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کی ہئیات میں کشف و اطلاع کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ روح مغرب اس اصول کو پا نہیں سکتی جب تک کہ یہ اپنے باطن میں انقلاب نہ پیدا کرے کیونکہ اسکی تقویم ''حیویت،، کے مثالیہ پر ہوتی ہے۔ حیوان کا ہر عمل ماحول کو اپنے وجود میں جذب کرنے تسخیر و تغذیہ کا عمل ہے روح مغرب شعور کو بھی اسی عمل سے تعبیر کرتی ہے چنانچہ اسکے نزدیک شعور ماحول کے تہیجات کا دیگر اعمال کیطرح جواب ہوتا ہے۔ اسکے ذریعہ اشیائے خارجی کو عضویہ اپنی مطلب براری اور بقائے حیات کیلئے استعمال کرتا ہے ان اشیاء کو اپنی گرفت میں لیتا ہے ان میں تغیر و تبدیلی کرکے اپنے جسم یا وجود کا جز بناتا ہے اسی کو ہم عمل انہضام و انجذاب سے تعبیر کرتے ہیں۔ جہاں اہل مشرق کیلئے شعور آئینہ جلوہ نما ہے وہاں روح مغرب کیلئے شعور آلۂ انہضام ہے۔ یہی سبب ہے کہ اگر مشرق کا اساسی فلسفہ حقیقیت ہے اور اسکا مقصود معرفت و جلوہ ہے تو مغرب کا فلسفہ

تصوریت ہے جسکی راس انجذاب و انہضام ہے ۔

۵

فلسفۂ تصوریت کی منطق یہ ہے کہ عمل ایک حرکت ہے جو سیل تجربات سے معطیات کو گرفت میں لا کر اپنے سانچوں میں ڈھالکر ذات شاعر کا جزو زندگی بنادیتی ہے ۔ معروض یا شئے جو خارج میں موجود ہے بداھۃً تجربہ کرنے والی کی ذات سے الگ معلوم ہوتی ہے ۔ تو اسکی تشریح تصوریت کے مطابق یوں ہے کہ ابھی اسکا شعور حاصل نہیں ہوا ابھی یہ شئے نور شعور کے دائرے سے باہر ہے غیر ذات ہے ۔ شعور آہستہ آہستہ اسے اپنے درک میں لیتا ہے اپنی گرفت اسپر مضبوط کرتا ہے اسکو اپنے سانچوں میں ڈھالتا ہے اسطرح کہ وہ ذات شاعر کا جز ہوسکے اس پورے عمل کو اہل تصوریت ''علم،، کی ماہئیت قرار دیتے ہیں اور اسکا نام انہوں نے ''حکم،، یا ''تصدیق،، رکھا ہے ۔ اپنے اس نظریہ یا منطق علم کو اہل تصوریت ضابطہ کی صورت میں یوں بیان کرتے ہیں کہ ''وہ،، یعنی معروض خارجی شعور کی حرکیت سے ''میں،، یعنی ذات شاعر کا حصہ ہو جاتا ہے ۔ اسلئے معروض جب تک ''میں،، کا حصہ نہ بن جائے اسکا شعور تامہ حاصل نہیں ہوسکتا یعنی علم ایک انہضامی یا انضمامی عمل ہے۔

لائبنز اور ہیگل دونوں نے ارتسامات یا معطیات حواس کو ''مبہم مواد،، کہا ہے یعنی یہ ایسے ''خام مال،، ہیں جنکو ابھی صنعت گری کرکے استعمال و تصرف میں نہیں لایا جاسکا ہے ابھی تک یہ ہماری ذات کا جز نہیں بن سکے ہیں اسی لئے ہم سے باہر اور خارج نظر آتے ہیں حکمت و دانش علم و شعور وہ ترکیب ہے جسکے ذریعہ یہ وجود باطنی میں سما جائیں اور ذات شاعر کی شخصیت کی چنائی میں اینٹ پتھر کا کام دیں ۔ معطیات حواس جو ہمارے مقابل نظر آتے ہیں ان کا انجام شعور کی توسیع کے ساتھ ساتھ فنا فی الذات شاعر ہوتا ہے ۔ شعور کو مغربی ذہن اسطرح ''اصول نامیت،، یعنی ''حیویت،، کے نمونے پر ہی درک کرتا ہے ۔ اسی لئے مغرب کے ہاں شعور کی حرکیت جدلیت کہلاتی ہے ۔ جس میں ذات کے مقابل غیر ذات ہوتی ہے اور مآل کار ایک اعلی ترکیب حاصل ہوتی ہے جسکے اندر غیر ذات اور اور اجزائے ذات میں اسطرح میل ہوتا ہے کہ ذات کی عینیت میں سب اجزائے وجود یا عناصر شخصیت بن جاتے ہیں ۔ تصوریت ایسا فلسفہ ہے جو طبع مغرب کے لئے بالکل فطری ہے ۔ چنانچہ یہ جدلی فلسفہ آپ کو ہر جگہ ملے گا ۔ مغرب کے ہر بڑے مفکر پر اسکی چھاپ ہے ۔ کیا کانٹ، کیا ہیگل، کیا شوپن ھاور اور کیا برگساں ۔

اس لئے مغربی ذہن حقیقت العلم سے آشنا ہی نہیں ہے جلوہ اسکی قسمت میں نہیں یہ رمز و کنایہ، اطلاع و کشف کیا جائے! اسکا بروز و ارتقاء ہی ''حیویت،، کے نمونے پر ہوا ہے اور ہر فعل کو ''مظہر حیویت،، کی ذیل سے ہی لیتا ہے۔ یہاں تک کہ شعور کو بھی۔ حالانکہ شعور کا اہم ترین عنصر انکشاف و اطلاع یابی پر مشتمل ہوتا ہے اور اس کے سبب شعور ''آگہی،، اور ''باخبری،، کہلاتا ہے۔

۶

مشرق حقیقت کا علمبردار ہے اور مغرب تصوریت کا۔ مگر ایک بات یقینی ہے۔ جس دم مغرب کو اسکا شعور کلی حاصل ہوگیا کہ وہ حیویت کی ''تنگ نائے،، ہی میں غلطاں و پیچاں رہا ہے۔ مقامات معرفت و آگہی اس سے کہیں بلند و بالا ہیں تو اسکے لئے تصوریت کی طرف دوبارہ لوٹنا ممکن نہیں ہوگا اسکی ماہئیت قلب یقینی ہے اسکو بہر صورت اصول حقیقت میں ہی اپنی نجات اور سرفرازی ڈھونڈھنی پڑیگی۔

اصول حقیقت کا مفہوم یہ ہے کہ شعور آئینہ کی طرح ہے حقیقت اسپر جلوہ نمائی کرتی رہتی ہے شعور کا تمل اثبات و اقرار پر مشتمل ہوتا ہے نہ کہ انجذاب و انضمام پر اور مذہب کی بنیاد اسی حقانیت پر ہے۔ چونکہ مغرب کے لئے یہ اصول اجنبی ہے اسلئے مغرب 'حقیقت مذہب، سے واقف ہو ہی نہیں سکتا۔ تاتکہ وہ اپنے بنیادی رجحانات میں کلیدی تبدیلیاں نہ کرے۔ اور اپنے ذہن کو انداز مشرق کے مطابق استوار نہ کرے۔

تصوریت کا فلسفہ طبع مغرب کے عین مطابق ہے اس لئے کہ مغرب کبھی 'حیوی کردار، کے محصورہ سے باہر نہیں آسکا۔ جدلیاتی منطق مغربی معتقدات اور نظریات حیات کے ریشہ ریشہ میں جاری ہے۔ اور اس سے مغرب کا معیار عقلیت تشکیل پاتا ہے چنانچہ ان کے ہاں معقول وہی ہے جو اس منطق کے سانچوں میں آجائے۔ جو مسخر ہو، اور ہضم ہو وہ معقول۔ اور جس نے مزاحمت کی نامعقول غیر عقلی۔ اس تفصیل کے بعد یہ سمجھنا کچھ دشوار نہیں ہے کہ کیوں انکشاف بحیثیت وظیفہ شعور مغرب کے لئے اجنبی اور نامانوس ہے۔ اور جب دبستان حقیقت مغرب کے عمومی انداز سے ہٹ کر اس بیسویں صدی میں نمودار ہوا تو مغرب نے کیوں اسکے خلاف شدید رد عمل کا اظہار کیا۔ وہی پرانی تصوریت، منطقی ایجابیت، تعمیریت اور دیگر انواع موضوعیت

کے روپ میں پھر ظاہر ہوئی ۔ تاکہ حقیقیت یعنی علم کے ''مبنی بر کشف ہونے،، کا مقابلہ کیا جاسکے ۔ بہر حال، میں پھر اس بات کو دھراتا ہوں، کہ جسدم مغرب نے اس بات کو پالیا کہ وہ عضوی شیشہ گری کی طلسمات میں گرفتار رہا ہے تصوریت کے بطون یعنی مقولہ حیوبت کا سحر اسیر پھر کارگر نہ ہوگا۔ اسکا ذہن مشرق ذہن بن جائیگا ۔ یہ انقلاب نفس و ذہن اس ہمہ گیر بافت پر مبنی ہے کہ انجذاب و انضمام ھی ایک وظیفہ ٔ ذات نہیں بلکہ انکشاف و انجلا وغیرہ بھی وظائف حیات ھیں ۔

مشرق میں یہ بدیہات میں سے ہے کہ معرفت کے دروازے اسی وقت وا ہوتے ھیں جب انسان اپنے عضوباتی تقاضوں، داعئیات نفس، خواھشات جسم پر اختیار حاصل کرکے باطنی آزادی سے ھمکنار ھوتا ہے بہر حال تزکیہ نفس کے بعد ھی ذہن اس قابل ھوتا ہے کہ اسپر اسرار و حقائق کی بارش ھو۔ اسکے مصفیٰ آئینہ میں حقیقت اپنا جلوہ دکھائے۔ اسی تزکیہ اور تصفیہ میں ذہن مذھب اسکی اصلیت، اسکی فلسفیانہ اساس، اسکی حکمت و منشاء سے واقف ھوسکتا ہے محض اساطیر کے جمع کرنے، تحلیل نفسی کے سستے فن کو آزمانے، یا سماجی عناصر کی مدد سے تعبیر کرنے سے مذھب کے مظاھر کی تشریح نہیں ھوسکتی جو مغربی علم المذھب کے حاصلات ھیں ۔

ے

مذھب کی بنیاد حقیقت تجلی پر قائم ہے اور یہ وہ مقام ہے جس سے ذہن مشرق شروع سے آشنا رہا ہے تسلیم حقیقت اور احترام حقیقت، علم کا کشفی ھونا، معرفت کا حق آگاہ ھونا، یہ وہ امور ھیں جنکو ذہن مشرق ھمیشہ اپنا حاصل اور فلسفہ قرار دیتا رہا ہے اسی لئے مذھب کے بارے میں بصیرت حاصل کرنا بھی مشرق کا ھی حصہ ھوسکتا ہے ۔

مشرق ذہن جب فلسفہ مذھب کیطرف رجوع کرتا ہے تو وہ اسی لئے ایسے بیانات و نتائج تک پہونچتا ہے جن پر اھل مغرب کو تعجب ھوتا ہے کل زندگی پر اسکا بیان محیط ھوتا ہے محض حال و قال کی باتیں نہیں ھوتیں ھماری عام زندگی اور اس سے متعلقہ جملہ واجبات اس میں آجاتی ھیں کیا امور نفسیہ، کیا سیاسیہ اور کیا اقتصادیہ ۔

الحاصل مشرق ذہن فلسفہ ٔ مذھب کے بارے میں کچھ اسطرح سوچتا ہے

کہ اسکے زیر عنوان تمام تجربے کے اسرار آ جاتے ھیں لیکن یہ امر اسکا خاصہ خصوصی نہیں کیونکہ اس میں تو ھر قسم کے علوم شریک ھیں ۔ وہ متمیز موضوع جو فلسفہ مذھب سے مخصوص ہے اسکا ذہن دراصل زاویہ ھمہ انداز کے مقولہ سے ہوتا ہے جو ایک ایسی قوس ادراک ہے کہ جسکے دامن میں تمام زمان و مکان آ جاتے ھیں ۔

زاویہ ھمہ انداز کی وسعت داماں میں زندگی کے تمام پہلو، کیا جبلی، کیا تاثری، کیا جذبی اور کیا عقلی سب ھی مفہوم پذیر اور موجود بالخارج ہوتے ھیں اس زاویہ کی تعبیر کبھی اسطرح نہیں کی جا سکتی کہ وہ ایک ایسا محیط ہے جو جزوی تجربات سے تشکیل پاتا ہے ۔ ایک خصوصی ماورائیت اور کشادگی کا یہ زاویہ حاصل ہوتا ہے جسکے سبب اس میں ایسی جامعیت موجود ہوتی ہے کہ تمام اعتبارات و تجربات اور اجزائے زندگی اسکی جلوہ آرائی اور احتضار کے وسیلے بن جاتے ھیں ۔ اور اس وجہ سے ذھن کیلئے یہ ممکن ھو جاتا ہے کہ وہ اس زاویہ کے مقام و وجود کا مشاھدہ ھر قسم کے جزی ادراکات سے ماوراء ھوکر کرسکے ۔

ایسے آدمیوں کی کمی نہیں جو سرمایہ داری، جاگیرداری، اشتراکیت وغیرہ کو ھمہ انداز زاویہ حیات تسلیم کرنے میں کوئی تکلف محسوس نہیں کرتے اس میں شبہ نہیں کہ زندگی کے مختلف پہلوؤں کے مسائل کا کچھ نہ کچھ حل ان نظاموں میں موجود رہے تا ھم ان میں سے کسی کا قد و قامت زاویہ ھمہ انداز کا سا نہیں ہے بایں سبب انسان کے وجود کے جتنے داعیات و لوازمات ھوسکتے ھیں ان سب کی تکمیل و تشریح ان کے بس سے باھر ہے ۔

زاویہ ھمہ انداز وہ اعلی ترین مقام معرفت و حقیقت عامہ ہے جسکے اندر حیات کے تمام تقاضوں کی تکمیل پوشیدہ ہے مذھب کی حقیقت اس مقام سے متعین ہوتی ہے ۔

اس مقام پر جو شخص فائز ہوتا ہے وہ نبی ہوتا ہے یا نبی کا تابع، اسکا ساتھی، حواری یا صاحبی ۔ اس مقام سے مذھب کا سرچشمہ پھوٹتا ہے ھر مذھب کی تہہ میں مقام نبوت ہوتا ہے اور ھر مذھب کا قیام ان تجلیات پر ہوتا ہے جو اس مقام سے مسلسل ہوتی رہتی ھیں ۔ اس لئے مذھب کی عمومی اور وجوبی شرط اصول حقیقیت ہے جو علم کی ماھیت، انکشاف تجلی، الہام اور وحی کو قرار دیتی ہے ۔

چونکہ مذہب اپنی کلی تحلیل میں آخرکار تجربہ الہام یا وحی پر مشتمل ہوتا ہے اسلئے مشرق فکر، جو اصول حقیتیت کی علمبردار ہے فلسفہ مذہب کا آغاز تجربہ نبوت سے کرتی ہے اور دراصل اسی کی ماہیت کی تحلیل سے علم المذہب کا آغاز بھی ہونا چاہئیے۔

۸

جہاں تک الہام، اور القاء، وحی و کشف کا تعلق ہے تو ہم میں سے کوئی ان حقائق سے نا آشنا نہیں ہے۔ ہم پر بھی الہام کی بارش ہوتی ہے تجلیات اور جلوے ہمارے بھی حصہ میں آئے ہیں ہم ان سے حسی ادراکات کی صورت میں آشنا ہیں۔ مگر ہمارے مکشوفات والہامات کی کیفیت یہ ہے کہ یہ سریع الزوال اور گریز پا ہوتے ہیں۔ ان کی اہمیت محض عارضی لمحاتی ہوتی ہے۔ ان لمحات سے آگے ان کی کوئی قدر و قیمت برقرار نہیں رہتی۔ ان سے بلند مرتبہ کی وہ تجلیات ہیں جن سے ایسے معطیات تک رسائی ہوتی ہے جنکے دائرے میں بہت سے لمحات اور عہد آ جاتے ہیں۔ ان سے بھی بلند مرتبہ وجدانات ہیں جنکے دوران میں آفاقیت اور کلیت ہوتی ہے۔ انسان آتے ہیں اور چلے جاتے ہیں مگر ان تجلیات کی روشنی مدھم نہیں ہوتی۔ اسی درجہ کے الہامات ''شعور مذہبی،، کے معطیات ہیں۔ فنا پذیر محسوسات سے لیکر ان دائم اور زوال نا آشنا معطیات تک وجدانات کا ترفیعی سلسلہ ہے جسکی سب سے بلند راس پر تجربہ نبوت ہوتا ہے۔ نبی مشاہدہ حقیقت کرتا ہے ہم بھی مشاہدہ حقیقت ہی کرتے ہیں مگر ہمارے حصہ میں لمحاتی تجلیات آتی ہیں نبی ایسی تجلیات سے سرفراز ہوتا ہے جن کا عرصہ زماں و مکاں کی حدوں کو چھوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تجربہ نبوت کے دائرہ میں تمام کون و مکاں ہوتے ہیں۔ اور اسی وجہ سے نبی کو ہی یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنے مقام ادراک کو زاویہ ہمہ انداز سے تعبیر کرے۔

تصوریت یعنی وہ فلسفہ جو مغرب کی فطرت کا جز ہے ہرگز اس لائق نہیں ہوسکتا کہ وہ تجربہ نبوت کی ماہیت کو جان سکے۔ اسکی تقدیر میں لغات وجدان سے مہجوری ہے اسلئے کہ یہ مفہوم علم اور حقیقت شعور سے نا آشنا انا اور منم کے چکر میں سرگرداں اور شخصیت پرستی سے پا بہ زنجیر ہے۔ یہ کسی شے کو شخصیت کے ضمیمہ کے سوا کچھ اور سمجھ نہیں پاتی۔ اسکے نزدیک تجربہ کرنے والی ذات پورے عالم تجربہ کا ایک فاعل حصہ ہے جو ہر معطیہ تجربہ میں سرائیت کرتا ہے اور اسکو اپنی ذات کا ضمیمہ بنا لیتا ہے

گویا ہر معروض کو اپنی شخصیت یا کیفیت میں تبدیل کرنا مغرب کے ہاں علم کہلاتا ہے چنانچہ اسکے دائرہ ادراک میں صرف وہی وجدانات آسکتے ہیں جن پر تضمیم بالذات کا عمل واقعتاً ہوسکتا ہے تمام دیگر خصوصاً ماوری وجدانات سے اسکی ذات کے لئے اسوجہ سے محرومی کے سوا کچھ نہیں مل سکتا باوجود اسکے کہ وجدانات محض تنویر اور انجلائیت کی بے پناہ ضو فشانی ہوتے ہیں لیکن ایسے نفس تاریک ہی رہتے ہیں جنکا دائرہ انضمام تک محدود ہو ۔ ان تجلیات سے سرفرازی کی شرط اولین فک شخصیت ہے یعنی عضویاتی حد بندیوں سے تزکیہ و تصفیہ ۔ اس شرط کی تکمیل سے اس علم تک حضوری نصیب ہوتی ہے جو بے قید و بے ہمہ ہے جسکا مدار وجود نفس شاعر میں نہیں بلکہ نفس حقیقت میں یعنی خود اس تجلی کے اندر موجود ہوتا ہے ۔ ہمارے اکثر تجربات نامیاتی ہوتے ہیں ان کے مدار ہماری جبلتوں میں ہوتے ہیں مگر وجدانات محض کے مدار خود انکی جلوہ آرائی میں ہوتے ہیں ہمارے نفس تو محض ان کو قبول کرتے ہیں یہ وہ تجلیات ہوتی ہیں جو اپنے مرکز وجود سے باہر کسی قصد کا وسیلہ نہیں ہوا کرتیں سچ پوچھئے تو انہیں سے سارے مقاصد و ذرائع پیدا ہوتے ہیں ۔ آنکھ بن جاؤ، کان بن جاؤ، ملوثات سے آزاد ہو اور ایک انائے خالص بن جاؤ تو تم ان تجلیات پر گواہ بن سکتے ہو بڑے وجدانات ہوا و ہوس سے رفعت چاہتے ہیں اسی وجہ سے تمام حقیقی علم غیر شخصی اور غیر موضوعی ہوتا ہے کہ اس میں خواہشات نفس کا شائبہ تک نہیں ہوتا ۔

انا مرکزیت کا مغالطہ تمام ممکنات تجربہ پر ننگی تلوار کیطرح لٹکا رہتا ہے ذرا بھول چوک ہوئی اور نفس وجدانات کے قلب میں داخل ہوکر انہیں کچھ سے کچھ بنا دیتا ہے چنانچہ فرد جب انا منم کے گرداب میں پھنس جاتا ہے تو وہی تجلیات اسکے دائرہ ادراک میں آتی ہیں جو اسکی انا مرکزیت میں شامل ہوسکیں باقی وجدانات کا تو اسکو احساس بھی نہیں ہو پاتا اسی وجہ سے اعلی مرتبہ کے وجدانات عام آدمی کی پہونچ سے باہر ہوتے ہیں نبی کی انفرادیت میں اس تربیت کا فیضان ہوتا ہے جسکے ذریعے وہ اپنے نفس اور اپنی شخصیت کو کہیں پیچھے چھوڑ آتا ہے ۔ انا مرکزیت کے حبس کو توڑ کر وہ انائے خالص بنتا ہے اور اسی انائے خالص کیلئے اصلی و ابدی تجلیات، الہام اور وحی احوال وجود ہوتے ہیں ۔

چونکہ تصوریت کا قیام اس مغالطہ پر ہے کہ سب تجربے انا مرکزی ہوتے ہیں اسی لئے یا تو تجربہ نبوت کو تصوریت خود نبی کی ذات اور شخصیت

کا اظہار خیال کرتی ہے یا پھر اس سے منکر ہوتی ہے دونوں صورتوں میں تصوریت موضوعی تحلیل سے ماوریٰ تمام امکانات علم کی نفی کرتی ہے یہ انکار نبوت مغربی طرز حیات کی تہہ میں ہے اسلئے مغرب کا فلسفہ قدرتاً تصوریت ہی ہے ۔ مگر انا مرکزیت داعیات سے ماوریٰ اور بلند آثار علم و حکمت موجود ہیں جو حقیقت مرکزی ہوتے ہیں ۔ یہ وہ حقیقت ہے جسکے ذریعہ تجربہ نبوت کی ماہیت سمجھ میں آسکتی ہے اور یہ صرف ابطال تصوریت کے بعد ہی ممکن ہے ۔

ذہن مشرق کے مطابق فلسفہ مذہب کی تشکیل جدید کیلئے لازم ہے کہ اس فلسفہ کے مقولات و تعقلات سے استخلاص حاصل کیا جائے ۔ اصول حقیقیت اسکے عضوی ساتجے اور نظام تصورات کو واضح کیا جائے صرف اسی طور سے وہ علم المذہب مدون ہوسکتا ہے جو مشرق کے حقائق اصول کے مطابق ہو ۔ مغرب کا مرتبہ فلسفہ مذہب اور اسکا جملہ ادب تصوریت زدہ ہے ۔

انانیت کے مغالطہ کی وجہ سے مرادات کا یہ حق کبھی ادا نہیں کرسکا ہے ذہن مشرق اپنی بدیہات کی وجہ سے فلسفہ' مذہب کی تشکیل نو چاہتا ہے اس تشکیل کا اساسی ضابطہ اصول حقیقیت یعنی وجدان، الہام اور وحی کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوسکتا ۔

۹

تصوریتی منہاج ''شعور مذہبی،، کو چند نفسی کیفیات میں تحلیل کرتا ہے چنانچہ خشیت، خوف، عجز اور اسی قبیل کے دیگر کوائف کو وہ مذہبی ایقانات کا سرچشمہ قرار دیتا ہے تصوریت نبی کے تجربات کو اسکی انا کی گہرائیوں، اسکے بطون کی پرتوں اور اسکے وجود کی موضوعیت سے منسوب کرتی ہے کہ تمام الہامات، بیانات و آیات نبی کے احوال ذات کے ظہور سے عبارت ہیں ۔ درآں حالانکہ ہر نبی کا یہ محکم ایقان ہوتا ہے کہ جو کچھ وہ کہتا ہے اسکا مدار اسکی ذات میں نہیں ہے ۔ اپنی طرف سے وہ کچھ نہیں کہتا ۔ ہر نبی یہ محسوس کرتا ہے اور اسی احساس میں اسکی نبوت کا جوہر ہوتا ہے کہ کوئی موجود بالخارج حی و قیوم طاقت اپنے پیغامات براہ راست یا بالواسطہ اس تک پہنچا رہی ہے ۔ اور بحیثیت ایک واسطہ اسکا کام بس اتنا ہی ہے کہ وہ بلا رنگ آمیزیوں کے لوگوں تک ان پیغامات کو پہونچا دے ۔ مگر نبی پر اترنے والی وحی کو اس کی ذات کا آئینہ شخصیت کا پرتو وغیرہ قرار دے کر فلسفہ

تصوریت واردات رسالت کی توہین تکذیب کرتا ہے ۔ ہر رسول اپنی رسالت کی جان اپنی ذات اور شخصیت کے تلوث سے منزہ القا و بیان سمجھتا ہے ۔ او سچ پوچھئے تو نبوت میں اگر یہ اساسی امر نہ ہو تو دجل کے سوا اسمیں اور کیا ہوسکتا ہے ؟ لیکن تصوریت کے فلسفہ میں وجدان اور الہام کی کوئی گنجائش نہیں ہے ۔ اسکا فلسفہ* شعور مقام علم و کشف کہ ذات موضوع کا اس میں کوئی میل نہیں ہوتا، سے آشنا نہیں اسلئے وہ نبوت کو بھی نہیں جان سکتی ۔

اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ نبی کی شخصیت اور اسکے الہام میں ایک باطنی ربط ہوتا ہے ۔ ہر نبی اپنے پر کامل درجہ کا یقین رکھتا ہے اور یہ یقین کوئی مزاجی کیفیت، کوئی رحجان، کوئی نفسی واقعہ ہی نہیں ہوتا ہے بلکہ پوری زندگی کا جوہر ہوتا ہے ۔ اسکی رگ رگ میں یہ یقین دوڑتا ہے ۔ اسکے ہر خیال میں اسکا نفوذ ہوتا ہے ۔ اسکی ہر نیت میں اسکی طغیانی ہوتی ہے ۔ اسکے ہر ہر عمل میں اسکے انوار جھلکتے ہیں ۔ چنانچہ اسکے الہامات کا زندہ نمونہ خود اسکی ذات ہوتی ہے ۔ اگر کسی مدعی نبوت کے الہامات اور اسکے اعمال میں تفاوت ہو، بلکہ اس مقام سے اور آگے جائیے، اگر اسکے الہامات اور واردات ذہن میں بھی تفاوت آجائے تو اسکو فورا پہچان لیا جائے ۔ کہ وہ مرتبہ نبوت پر فائض نہیں ہے ۔ نبی کے الفاظ اسکی نیت، اسکے خیال اور اسکے اعمال عین یکدگر ہوتے ہیں ۔ یہ وہ باطنی ربط ہے جو نبی اور اسکے الہام میں پایا جاتا ہے ۔ اس باطنی ربط کو یوں سمجھنا کہ نبی کی شخصیت کا ظہور اسکے الہامات ہوتے ہیں غلط ہے ۔ اس ربط کی نوعیت یہ ہے کہ نبی اپنے علم و ادراک سے ایک حقیقت کا انکشاف کرتا ہے ۔ یا یہ کہ ایک حقیقت اسپر منکشف ہوتی ہے ۔ وہ کشف اسکی زندگی میں نفوذ کر جاتا ہے اسطرح اسکی زندگی اسکے الہامات کا ظہور ہوتی ہے ۔ زیادہ صحت کے ساتھ اس حقیقت کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ نبی کی زندگی اتباع الہام پر مشتمل ہوتی ہے ۔ اور الہام فیض ربانی سے کشف حقیقت پر مشتمل ہوتا ہے ۔

۱۰

انبیاء کے علاوہ اور بھی لوگ گزرے ہیں ۔ جنکی زندگیاں بنی نوع انسان کے لئے نمونہ ہیں ایسے لوگوں کو جیسا کہ سبھی جانتے ہیں " اولیاء اللہ " کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے ۔ اقبال نبی اور ولی کا فرق بڑی خوبی سے واضح کرتے ہیں اسی غرض سے انہوں نے عبدالقدوس گنگوہی کا قول نقل کیا ہے

کہ ''محمد عربی عرش معلی پر خدا کے ہاں پہنچ کر اس عالم میں واپس آگئے واللہ اگر میں وہاں پہنچ جاتا تو کبھی واپس نہ آتا علامہ فرماتے ہیں کہ اس سے ولی اور نبی کا فرق ظاہر ہو جاتا ہے۔ ولی وجدان و وحدت میں غرق ہو کر وہیں رہ جاتا ہے اسلئے اہل عالم پر اسکا اثر عملی طور پر کم ہوتا ہے لیکن نبی اس حال سے واپس ہو کر اور عرفان و عشق سے فیض یاب ہو کر عالم انسانی کے قلوب میں انقلاب پیدا کرنے کا آرزو مند ہوتا ہے،، اس بات سے اہل حال و کشف اور صاحب نبوت و رسالت کا فرق درجات معین ہوتا ہے۔ اہل حال مست تجربہ ہوتے ہیں۔ لیکن نبی کبھی اپنے الہام سے مغلوب نہیں ہوتا۔ وہ اس کو امانت کے طور پر اٹھاتا ہے خود اسمیں غرق نہیں ہو جاتا اور اس امانت کو بلا کم و کاست دوسروں تک اپنی تقریر و تدبیر عمل و کردار سے منتقل کرتا ہے اور انکو صحیح راستہ پر لگاتا ہے۔ جو ولائت حال وکیف میں کھو گئی اسکو ایک نقصان سمجھنا چاہئے۔ صرف وہی ولائت مستند ہے جو اتباع نبوی میں انسانوں کی اصلاح اور فلاح میں آبلہ پا بن جائے۔ نبی کا دل سوز دروں سے معمور ہوتا ہے اور وہ انسانوں کو اچھے راستہ پر لگانے کے لئے اپنا سب کچھ قربان کر دیتا ہے۔ خود بھوکا رہتا ہے۔ دوسروں کو کھلاتا ہے خود ایک کملی پر اکتفا کرتا ہے۔ اور دوسروں کو کپڑے پہناتا ہے۔ وہ ہر ایک کا عزیز، غمگسار اور دوست ہوتا ہے۔ جب کوئی بیمار ہوتا ہے وہ تیمار دار بنتا ہے۔ کوئی اسے برا کہتا ہے وہ معاف کردیتا ہے۔ وہ کوئی آرام اپنے لئے نہیں رکھتا جب تک اسی آرام سے دوسروں کو مستفید نہیں کرتا۔ یہ سب نبوت اور اتباع نبوت کی نشانیاں ہیں۔ اسکے علاوہ باقی سب ہوا و ہوس ہے۔ جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ''نبوت،، تجربہ مذہبی کا مصدری مقام ہے تمام شریعت کا انشاء و اجراء مقام نبوت سے ہی ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے واردات نبوت ہی فلسفہ مذہب کا نقطہ آغاز ہیں۔

ہمارے فلسفہ مذہب کو تشکیل جدید کی ضرورت ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ابتک مذہب کے عناصر کا تجزیہ، واردات مذہبی کی تحصیل و ترکیب کا فلسفہ تصوریت کے ہاتھوں میں رہا ہے۔ اور تصوریت اپنی باطنی منطق کے تکون سے ہرگز اس منصب کو پورا نہیں کرسکتی۔ اسلئے کہ اسکے مہبط عظمیٰ پر معرفت، وجدان، الہام کے لئے کوئی مقام نہیں ہے یہ انا مرکزی فلسفہ ہے۔ اس لئے حقیقت کبریٰ تک رسائی اس کے بس سے باہر ہے اسکے خیال میں ہر چیز یا تو ''میں،، ہے یا ''میرے لئے،، ہے۔ اس لئے واردات شعور بھی یا تو ''میں،، پر مشتمل ہیں یا ''میرے لئے،،

ہر۔ یہ فلسفہ وجدان و کشف کو بھی ان دو میں سے کسی ایک سے منسوب کرتا ہے۔

ہماری الہیات، مابعد الطبیعات، سماجیات، انسانیات، علم الحقوق والفرائض، سیاسیات غرض ہر شاخ مذہب میں اسی کے تصورات و نظریات، تفصیلات و شعورات کی چھاپ ملیگی۔ چنانچہ اسکا اثر مسلسل غلط نظریات حیات، گمراہ کن سماجی نصب العین، اور ضرر رساں مذہبی غایات کی صورت میں نمودار ہوا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ صحیح فلسفیانہ بنیادوں پر اس تمام اساسہ کا جائزہ لیا جائے۔ حقائیات وحی و عرفان کی بنیادوں پر پورے اصول مذہب کی تدوین عمل میں لائی جائے۔ اقبال کے چھ لکچرز اس ضمن میں سنجیدہ کوششیں ہیں مگر نہ تو یہ کام ایک آدمی کے بس کا ہے اور نہ ہی ان لکچرز کا یہ منشاء ہے کہ بس انہیں پر تکیہ کرکے بیٹھ جائیے۔ ہمارا کام یہ ہے کہ جس فلسفیانہ کام کا آغاز اقبال نے کیا تھا اسکو تکمیل تک پہونچائیں اور کم از کم نظری حد تک مذہب کی واقعی خدمت انجام دیں۔

جہاں تک خود اقبال کا تعلق ہے انہوں نے اپنے فلسفہ مذہب کی تشکیل جدید کا سنگ بنیاد اصول خودی کو قرار دیا ہے۔ اصول خودی فلسفہ میں نیا نہیں ہے۔ دراصل سب بڑے فکری نظامات اصول خودی سے ہی چلتے ہیں۔ بایزید بسطامی، ابن سینا، غزالی، اور شہاب الدین سہروردی ان سب کا بنیادی فلسفہ نظریہ خودی پر ہی استوار ہوتا ہے۔ مگر خودی کا یہ نظریہ اساساً وحدت الوجودی ہے۔ جو انائے انسانی کو مجازی قرار دیتا ہے۔ صرف شیخ احمد سرہندی وہ مفکر ہیں جنہوں نے اس اصول کو سرالفراق کے حوالہ سے پافت کیا۔ اقبال کا تصور خودی انہی سے ماخوذ ہے اور اسی لئے وحدت الوجودی فکر سے مختلف ہے۔ مغربی فلاسفہ میں نٹشے نے اصول خودی میں قوت و شوکت کے عنصر پر زور دیا، اقبال نے اس پہلو کو بھی اپنے تصور خودی میں جگہ دی برگساں نے زماں یا حرکت کے پہلو کو اجاگر کیا، اقبال نے اسکو بھی اپنے اصول کا حصہ بنایا۔ غرض انہوں نے مختلف اعتبارات سے خواہ وہ کسی مفکر سے ملے ہوں تصور خودی کے جامع تشکیل کی کوشش کی ہے۔ چنانچہ خودی "خود کے ہونے کا احساس" نہیں ہے۔ یہ ایک وجودی حقیقت ہے۔ جو فعال، خلاق، متحرک اور منفرد ہے۔

اگر ہم اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے پورے ادب کا جائزہ لیں تو معلوم ہوگا کہ جدید فلسفہ کی تشکیل اقبال پر ختم نہیں ہوتی، بلکہ ان کے افکار سے

شروع ہوتی ہے ۔ افکار اقبال سے متاثر ہو کر رفیع الدین نے حقیقت انسانی کا سائینسی فلسفہ متشکل کیا ۔ چنانچہ موجودہ سائنسی نقطہ' نظر اور نظریہ' ارتقاء کی بنیاد پر انہوں نے انسانی خودی اور اسکے داعئات کی تشریح کی ہے ۔ رفیع الدین کا بڑا کارنامہ خودی کے قدری اور اخلاقی اعتبار کا انکشاف ہے ۔ یہ امر قابل ذکر ہے کہ اگر خودی اقبال کے ہاں فعال حقیقت ہے، اور مسلسل اپنے مقاصد، غایات کی خلاق ہے تو رفیع الدین کے فلسفہ میں یہ مقصد کوشی ایک برتر نصب العین کے تابع ہے ۔ جو قدر مطلق ہونے کی وجہ سے خودی کی تمام حرکیت کا تعین کرتی ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فلسفہ خودی کے ڈانڈے جمالیات سے مل جاتے ہیں ۔ نتشے نے واضح کیا تھا کہ کائنات ایک جمالیاتی مظہر کی حیثیت سے ہی سمجھ میں آسکتی ہے ۔ اس سلسلہ میں ایم ایم شریف نے غیر معمولی کام کیا ہے اور خودی کے جمالیاتی اعتبار کو مدون کرکے تفصیلات کا جامہ پہنایا ہے ۔ یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہمارے صوفیائے کرام کا حقیقت مطلقہ سے اقتراب جمالیاتی وجدان پر مشتمل ہے ۔ اس وجہ سے ایم ایم شریف نے جمالیات میں جو اہم کام کیا ہے وہ تھوڑے سے رد و بدل کے ساتھ فلسفہ' مذہب کی تشکیل جدید میں اہم عنصر بن سکتا ہے ۔

فلسفہ' مذہب کی تشکیل جدید کے ضمن میں خلیفہ عبدالحکیم کی کاوشوں کو کچھ کم دخل نہیں ہے ۔ انہوں نے اپنی مختلف تصانیف میں ثقافتی اور تمدنی پہلوؤں پر زور دیا ہے اقبال کے ہاں ثقافت اسلامی کی باطنی حرکیت کا اچٹتا ہوا بیان ملتا ہے ۔ خلیفہ عبدالحکیم نے اس حرکیت کی کئی تفصیلات واضح کی ہیں ۔ اسکے سیاسی اور معاشی نصب العین کی تشریح کی ہے ۔ ان تشریحات سے واضح ہوتا ہے کہ ''تاریخ،، اور ''زمانہ،، مذہبی وجدان میں ناگریز اجزائے اثبات ہیں ۔ ابتک مذہبی تحلیل کی ساری کوششیں ''لازمانیت،، کے تصور پر مبنی رہی ہیں ۔ اور اسی وجہ سے انسانوں کے مقرون حالات، ان کے حقیقی مسائل سے فرار پر مبنی رہی ہیں ۔ اب یہ محسوس ہوتا ہے کہ فلسفہ مذہب کا کام چند باطنی واردات تک محدود نہیں ہے بلکہ اسکی وسعت مقرون زندگی تک وسیع ہے اور اسکے دائرہ میں تمام تمدنی، سماجی، ثقافتی، اخلاقی، سیاسی مظاہر کی پوری کمیت آ جاتی ہے ۔ یہی احساس و ادراک مشرقی ذہن کی خصوصیات عامہ ہیں ۔

صحیح فلسفہ تاریخ کیا ہے؟

قرآن کی راہ نمائی

ڈاکٹر محمد رفیع الدین

عمل تاریخ کی سمت اور غرض و غایت کے متعلق اقبال کے خیالات نہایت واضح ہیں ۔ اسے یقین ہے کہ تاریخ کے عمل کا مقصد نوع انسانی کی تکمیل ہے اور یہ مقصد ایسا ہے جو ضرور پورا ہو کر رہے گا ۔ ایک آخری عالم گیر انقلاب کے بعد عالم انسانیت کی تعمیر ایک ایسے نظریہ کی بنیادوں پر عمل میں آئے گی جو بالقوۃ انسان کی فطرت کے اندر موجود ہے ۔ اقبال کہتا ہے کہ :

اس وقت انسان کے نظریات ناپختہ ہیں لیکن جس طرح سے سیلاب موتیوں کی پرورش کرکے انہیں درجہ تکمیل تک پہنچاتا ہے یہاں تک کہ وہ پانی سے باہر نکل لئے جاتے ہیں اسی طرح سے انسان کے نظریات بھی حادثات زمانہ کے طوفان میں پرورش پا کر تکمیل کو پہنچیں گے یہاں تک کہ گرداب سپہر نیلگوں سے بھی بالاتر ہوجائیں گے ۔ یہ مشت خاک ایک دن فرشتوں سے بھی زیادہ نورانی ہونے والی ہے ۔ پھر زمین اس کی قسمت کے ستارے کی بلندی کی وجہ سے آسمان سے مقابلہ کرے گی ۔ اس وقت انسان کی حالت ایک ایسے شعر کی طرح ہے جو وزن سے عاری ہے لیکن آخرکار یہ شعر موزوں ہو کر رہے گا ۔ اس کی ضمانت خود انسان کی فطرت ہے جو اپنے سارے حسن و کمال اور معقولیت اور موزونیت کے سمیت اپنا اظہار پا کر رہے گی ۔ ہمیں اپنی طرف سے اسکی کوئی ضمانت مہیا کرنے یا کوئی ثبوت پیش کرنے کی ضرورت نہیں ۔ اس موضوع پر اسکے اشعار ملاحظہ ہوں

فروغ مشت خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمین از کوکب تقدیر او گردوں شود روزے
خیال او کہ از سیل حوادث پرورش گیرد
ز گرداب سپہر نیلگوں بیروں شود روزے
یکے در معنئی آدم نگر از ما چہ مے پرسی
ہنوز اندر طبیعت مے خلد موزوں شود روزے

آدم خاکی کا عروج ایک شاندار مستقبل کا پتہ دے رہا ہے ستارے بھی جب اس کا خیال کرتے ہیں تو سہم جاتے ہیں ۔ انسان جو جنت سے نکلا گیا تھا اور

آسمان کا گویا ایک ٹوٹا ہوا ستارہ تھا ایک روز اسی ماہ کامل کی طرح روشن اور بلند ہونے والا ہے جس کے سامنے ستارے ماند پڑ جاتے ہیں ـ

عروج آدم خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہ کامل نہ بن جائے

اقبال شاکی ہے کہ مدت ہوئی مسجدوں، مکتبوں اور مے خانوں کو بسانے والے سب ہی مستقبل کے اس عالم گیر انقلاب کی اہمیت سے بے خبر ہیں جو عالم انسانیت کو ترقی اور تکمیل کے ایک نئے دور میں داخل کرے گا اور جس کے بعد کوئی دوسرا انقلاب نہ آسکے گا یہ وقت تھا کہ وہ اس انقلاب کی اہمیت کو جانتے اور اسے بروئے کار لانے کے لئے میدان میں آتے ـ

کس کو معلوم ہے ہنگامہ' فردا کا مقام
مسجد و مکتب و مے خانے ہیں مدت سے خموش

تاریخ کی حرکت مستقبل میں جس انسان کو وجود میں لا رہی ہے اقبال اسکے فراق کے درد سے بیتاب ہے اور اس کے جلد آنے کی آرزو کرتا ہے ''اے لیل و نہار کے سیاہ و سفید گھوڑے پر سوار ہوکر آنے والے انسان کامل جلد آ ـ اے وجود کی آنکھوں کے نور جلد آ ـ کائنات کی رونق بن اور ہماری آنکھوں میں آباد ہو ـ قوموں کی باہمی لڑائیوں کے شور کو خاموش کر اور اپنے پیغام امن کے سریلے راگ کو ہمارے کانوں کی جنت بنا ،، ـ

اے سوار اشہب دوراں بیا
اے فروغ دیدۂ امکاں بیا
رونق ہنگامہ' ایجاد شو
در سواد دیدہ‌ها آباد شو
شورش اقوام را خاموش کن
نغمہ' خود را بہشت گوش کن

ظاہر ہے کہ اقبال کا مطلب یہ ہے کہ مستقبل کا انسان کامل وہ انسان ہوگا جو خدا کی محبت کو درجہ' کمال پر پہنچائیگا اور عملی زندگی میں خدا کی صفات حسن و کمال کو آشکار کرے گا ـ جس سے انسانی معاشرہ تمام نقائص سے پاک ہوجائے گا یہی انسان کا ماہ کامل بنتا ہے جس کے خیال سے ستارے ڈری سہمے جاتے ہیں ـ یہی اسکی فطرت ہے جسے وہ بالآخر پا کر رہے گا ـ

اقبال کے اس نظریہ٬ تاریخ سے تقدیر امم پر روشنی پڑتی ہے اور یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ کون سی قوم ہوگی جو نظریات کی جنگ میں سلامت رہے گی اور کون سی قومیں ہوں گی جو اس جنگ میں مٹ کر فنا ہوجائیں گی۔ لیکن اگر کوئی اقبال سے پوچھے کہ اس نے عمل تاریخ کی منزل مقصود کا یہ نظریہ کہاں سے لیا ہے تو وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ قرآن میں موجود ہے بشرطیکہ کوئی شخص قرآن کو خود قرآن کی روشنی میں سمجھے اور امام رازی کی طرح دور از کار منطقی موشگافیوں میں پڑ کر قرآن کے اصل مطلب کو اپنی نظروں سے اوجھل نہ کردے۔

چوں سرمہ٬ رازی را از دیدہ فرو شستم
تقدیر امم دیدم پنہاں بکتاب اندر

گویا اقبال کے نزدیک قرآن سے ان اصولوں کا پتہ چلتا ہے جن کی رو سے قوموں کی تقدیر کا فیصلہ ہوتا ہے اور جن کی بناء پر قوموں کی زندگی اور موت کی داستانیں مرتب ہوتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اقبال کے نزدیک قرآن کے اندر ایک ایسے فلسفہ تاریخ کے عناصر موجود ہیں جو قوموں کے عروج و زوال کے اسباب پر روشنی ڈالتا ہے اور اقبال کا یہ خیال درست ہے۔ قرآن کا اپنا ایک فلسفہ٬ تاریخ ہے اور اس کا امتیاز یہ ہے کہ وہ درست ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن حکیم انسانی اعمال و افعال کی قوت محرکہ کا ایک ایسا نظریہ پیش کرتا ہے جو صحت اور معقولیت کے تمام معیاروں پر پورا اترتا ہے اور علمی دنیا پر قرآن حکیم کا یہ احسان عظیم ہے۔ تاریخ کے فلسفی کا رول یہ ہے کہ وہ تاریخ کے حالات اور واقعات کا مطالعہ کرکے عمرانی تغیرات کے اصولوں کو دریافت کرے اس کی کاوشوں کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ وہ معلوم کرے کہ قوموں اور تہذیبوں کا عروج و زوال کون سے قوانین کا پابند ہے اور ان کی بقا اور فنا میں کون سے عوامل کارفرما ہوتے ہیں۔ کیا کوئی تہذیب ایسی بھی ہوسکتی ہے جسے ہم حرکت تاریخ کی منزل مقصود قرار دے سکیں جس پر زوال اور فنا کے عوامل اثر انداز نہ ہوں اور جس کے لئے عروج اور بقا کے عوامل پوری شدت اور قوت سے اپنا کام کریں۔ اگر کوئی تہذیب ایسی بھی ہوسکتی ہے تو اس کے لوازمات کیا ہیں؟ اور فلسفہ٬ تاریخ کا عملی فائدہ یہ ہے کہ اس کی روشنی میں قومیں زوال اور فنا کی راہوں سے بچ کر عروج و بقا کے راستوں پر گامزن ہوسکتی ہیں۔ لیکن فلسفہ٬ تاریخ کا عملی فائدہ اسی صورت میں ایک حقیقت

بن سکتا ہے جب فلسفۂ تاریخ صحیح ہو اور اس کے مطالعہ سے درحقیقت قوموں کے عروج و زوال اور فنا اور بقا کے صحیح قوانین کا پتہ چلتا ہو اور قایم رہنے والی تہذیب کے لوازمات کا علم حاصل ہوتا ہو۔

ظاہر ہے کہ تاریخ افراد کے اعمال و افعال سے صورت پذیر ہوتی ہے اور انسانی فرد کے اعمال اور افعال کا اصلی منبع اس کی فطرت ہے جو اس کے اندر ہے اس کا مطلب صاف طور پر یہ ہے کہ حرکت تاریخ کے اسباب اور قوموں کے عروج و زوال اور بقا اور فنا کے قوانین انسان کے اندر کارفرما ہیں اس سے باہر نہیں۔ انسان کی فطرت سے مراد اس کی فطرتی خواہشات ہیں یعنی وہ بنیادی خواہشات جو پیدائش کے وقت وہ اپنے ساتھ لیکر آتا ہے۔ چونکہ انسان کی شخصیت ایک منظم وحدت بن جاتی ہے اور اس کا ایک خاص مقصد ہوتا ہے جس کے حصول کے لئے وہ اپنی تمام خواہشات کو ایک نظم اور ضبط میں رکھ کر جدوجہد کرتی ہے۔ دور حاضر کے حکماء نے بجا طور پر اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ انسان کی فطرتی خواہشات میں سے کوئی ایک خواہش ایسی ہے جو باقی تمام خواہشات پر حکمران ہے۔ اور ان کو اپنے ماتحت منظم کرتی ہے اور اپنی ضروریات کے مطابق ان کی تکمیل اور تشفی کی اجازت دیتی ہے۔

انسان کی شخصیت ایک ایسی گاڑی کی طرح ہے جس میں کئی گھوڑے جتے ہوئے ہوں ظاہر ہے کہ اگر یہ گاڑی نہایت سرعت کے ساتھ ایک خاص سمت میں ایک خاص منزل کی طرف جا رہی ہو تو ہم اس سے یہ نتیجہ اخذ کرنے پر مجبور ہوں گے کہ گاڑی کے اندر کوئی کوچوان ایسا ہے جو تمام گھوڑوں کو کنٹرول کر رہا ہے اور ان کو اپنی منزل مقصود کی طرف چلا رہا ہے لیکن اگر گاڑی رک رک کر چل رہی ہو اور کبھی دائیں اور کبھی بائیں اور کبھی سامنے جا رہی ہو تو اس سے ظاہر ہو جائے گا کہ گاڑی کے اندر کوئی کوچوان نہیں جو گھوڑوں کو اپنی اپنی من مانی سمتوں سے روک کر ایک خاص سمت میں چلائے۔ چونکہ انسانی شخصیت کی گاڑی انسان کی مختلف اور متضاد خواہشات کے باوجود اپنی پسندیدہ منزل کی طرف آسانی سے چلی جاتی ہے۔ یہ نتیجہ بالکل درست ہے کہ انسان کی کوئی خواہش ایسی ہے جو اس گاڑی کے کوچوان کی حیثیت رکھتی ہے اور انسان کی تمام خواہشات کو ضبط میں رکھتی ہے۔ انسان کی یہی خواہش اس کے تمام اعمال و افعال کی قوت محرکہ ہے۔ اس کی یہی خواہش ہے جو اسکی پوری فطرت ہے، جو اصل انسان ہے، انسان کی یہی خواہش ہے جو تاریخ بناتی ہے اور جسکا فلسفہ تاریخ

کا فلسفہ کہلاتا ہے ۔ فلسفہ تاریخ کوئی الگ تھلگ فلسفہ نہیں ہو سکتا بلکہ ہمیں انسان کے اعمال کی قوت محرکہ کے فلسفہ کو ہی فلسفہ' تاریخ کہنا پڑتا ہے لہذا تاریخ کے فلسفی کیلئے یہ جاننا نہایت ضروری ہے کہ انسان کی کون سی خواہش ہے جو اس کے اعمال کی قوت محرکہ ہے ۔ اگر وہ اس خواہش کو جان اور پہچان لے تو پھر انسانی اعمال اور افعال اور تاریخ کے سارے واقعات اور حالات کو ٹھیک طرح سے سمجھنے کیلئے ایک کلید اس کے ہاتھ آ جاتی ہے اور وہ بآسانی سمجھ سکتا ہے کہ تاریخ کے واقعات میں جس حد تک کہ وہ انسانی اعمال سے متشکل ہوتے ہیں کونسا اصول کارفرما ہے ۔ اب تک اس کی کارفرمائی کس طریق سے ہوتی رہی ہے اور آخرکار کیا نتائج پیدا کرے گی۔ چونکہ اسے معلوم ہوگا کہ تاریخ کے سارے عمل کا باعث انسان کی اس حکمران خواہش کی مکمل اور مستقل تشفی اور تسکین ہے ۔ وہ عمل تاریخ کی غرض و غایت کو سمجھ سکے گا اور نوع انسانی کے مستقبل کے متعلق واضح نظریات بہم پہنچا سکیگا اور کسی قوم کے زوال کو عروج میں بدلنے کیلئے واضح تجاویز پیش کرسکے گا ۔ اس کے تمام نتائج صحیح ہوں گے اور اس کا استدلال اندرونی تضادات سے پاک ہوگا ۔

اس کے برعکس اگر تاریخ کا کوئی فلسفی یہ نہ جانتا ہو کہ انسان کے اعمال کی قوت محرکہ کونسی ہے تو چونکہ وہ انسانی نفسیات کے قوانین سے نابلد ہوگا وہ تاریخ کے واقعات کو جو قوانین نفسیات کے قدرتی مظاہر ہیں ٹھیک طرح سے نہیں سمجھ سکے گا اور ان کو معنی خیز بنانے کے لئے اور ان کی تشریح کرنے کے لئے وہ بے بنیاد اور وہمی قوانین و اصول وضع کریگا۔ ایک وقت وہ تھا جب انسان مادی قوانین سے نابلد تھا اور مادی دنیا کے قدرتی مظاہر مثلاً سورج یا چاند کا گرہن، چاند کا بڑھنا گھٹنا، بھونچال، آندھیاں، بجلی اور کڑک، موسموں کا تغیر وغیرہا کی تشریح کے لئے دیوتاؤں کے دخل و عمل ایسے وہمی اسباب تلاش کیا کرتا تھا لیکن مادی قوانین کے علم کے پھیل جانے کے بعد یہ توہمات خود بخود ختم ہوگئے ۔ نفسیات انسانی کے قوانین کی لاعلمی کی حالت میں انسانی دنیا کو سمجھنے کے لئے تاریخ کے ایک فلسفی کی ذہنی کوشش ایسی ہی پسماندہ اور مضحکہ‌خیز ہوگی جیسی کہ ان لوگوں کی ذہنی کاوش پسماندہ اور مضحکہ خیز تھی جنہوں نے مادی قوانین کی لاعلمی کی حالت میں مادی دنیا کے مظاہر کو دیوتاؤں کے دخل و عمل کا نتیجہ قرار دیا تھا۔ اگر ہم تاریخ کے ایسے فلسفی کے بارہ میں اپنا فیصلہ صادر کرتے ہوئے اس حد تک جانا نہ چاہیں تو پھر بھی یہ بات ظاہر ہے کہ تاریخ کا ایسا فلسفی چونکہ تاریخی

واقعات کے صرف ایک پہلو یعنی خارجی پہلو کو ہی دیکھتا ہے لہذا وہ ان سے صحیح نتائج اخذ نہیں کرسکتا۔

انسان کی حکمران خواہش کو دریافت کرنے کے لئے ہمیں یہ معلوم کرنے کی ضرورت ہے کہ انسان کی فطرتی خواہشات کون کون سی ہیں ؟ عصر جدید کے حکماء اور ماہرین نفسیات اس بات پر متفق ہیں کہ انسان کی فطرتی خواہشات کا ایک طبقہ تو وہ ہے جنہیں ہم جبلتی خواہشات کہتے ہیں اور جو انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہیں مثلاً خوراک کی خواہش، جنسی ملاپ کی خواہش، گریز کی خواہش، غلبہ یا استیلاء کی خواہش، دفع مضرت اور جلب منفعت کی خواہش وغیرہ۔ جدید حکماء اور ماہرین نفسیات اس بات پر بھی متفق ہیں کہ انسان کی فطرتی خواہشات کا ایک بلند تر طبقہ بھی ہے جو انسان کا خاص امتیاز ہے اور جس میں انسان سے پست تر درجے کے حیوانات اس کے ساتھ شریک نہیں۔ ان خواہشات میں سے سب سے بڑی اور سب سے زیادہ طاقتور خواہش کسی تصور حسن و کمال یا نصب العین کی محبت ہے لیکن افسوس ہے کہ دور حاضر کے حکماء اس بات پر متفق نہیں کہ وہ خواہش جو انسان کی تمام دوسری خواہشات پر حکمران ہے، کون سی ہے ؟ لہذا انسان کی فطرت ان حکماء کے لئے ابھی تک ایک معمہ بنی ہوئی ہے۔ ایک فلسفی کہتا ہے کہ انسان کے اعمال کی قوت محرکہ اقتصادی ضروریات کی خواہش ہے، اسی خواہش سے اس کی ساری زندگی معین ہوتی ہے اور نصب العین یا تصور حسن و کمال کی خواہش انسان کی اقتصادی ضروریات کی پیداوار ہے اور انہی ضروریات کی خدمت گزار اور فرماں بردار ہے، یہ فلسفی کارل مارکس ہے۔ ایک دوسرا فلسفی یہ سمجھتا ہے کہ انسان کے اعمال کی قوت محرکہ اس کی وہ خواہش ہے جسے جنسیت کہا جاتا ہے۔ اس کے خیال میں انسان کے تمام اعمال آخرکار اسی خواہش کے منبع سے سرزد ہوتے ہیں اور رہی تصور حسن و کمال کی خواہش یہ بھی انسان کے اندر موجود ہے لیکن جنسی خواہشات سے پیدا ہوتی ہے اور انہی کی خدمت گزار اور حاشیہ بردار ہے۔ یہ فلسفی جس کا پیدا کیا ہوا ادب اس زمانے میں بیحد مقبول ہوا ہے فرائڈ ہے۔ فرائڈ کے ایک شاگرد ایڈلر نے اپنے استاد کے بالمقابل انسان کے اعمال کی قوت محرکہ کا ایک اور ہی نظریہ پیش کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ یہ قوت غلبہ اور تفوق کی خواہش ہے اور اسی خواہش سے انسان کی ساری زندگی صورت پذیر ہوتی ہے۔ تصورات حسن و کمال اسی خواہش سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ انسان جس قسم کا تفوق یا غلبہ چاہتا ہے اسی قسم

کا تصور حسن و کمال اپنے پاس سے اختراع کرکے اپنے سامنے رکھ لیتا ہے اور پھر ساری عمر اسی کا تتبع کرتا رہتا ہے۔ ایک اور ماہر نفسیات میکڈوگل یہ سمجھتا ہے کہ انسان کے اعمال کو حرکت میں لانے والی خواہش ایک نہیں بلکہ تمام جبلتی خواہشیں ہیں اس کا خیال یہ ہے کہ نصب العین کی خواہش کا سرچشمہ بھی یہی جبلتیں ہیں جو متحد ہوکر اپنے آپ کو گویا اپنے ایک کیمیاوی مرکب میں کھو دیتی ہیں۔ میکڈوگل جبلتوں کے اس کیمیاوی مرکب کو جذبۂ ذات اندیشی کہتا ہے۔ یہ جذبہ جبلت تفوق سے مل کر انسان کے اس عمل کو پیدا کرتا ہے جو نصب العینی خواہش کی تکمیل کے لئے سرزد ہوتا ہے۔ گویا ان تمام حکماء اور فطرت انسانی کے رموز و اسرار کا مطالعہ کرنے والے علماء کا خیال یہ ہے کہ انسان کے اعمال کی قوت محرکہ اس کی حیوانی جبلتوں میں سے کوئی ایک جبلت ہے یا تمام جبلتیں ہیں۔ اور نصب العین کی محبت یا خواہش انسان کی حیوانی جبلتوں کی ہی پیداوار ہے۔ اگر ہم ان حکماء کے نظریات کا بغور مطالعہ کریں تو ہمیں یہ معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ انہوں نے اپنے استدلال میں جابجا ٹھوکریں کھائی ہیں اور ان کے نظریات علمی اور عقلی اعتبار سے حد درجہ ناہموار اور ناتسلی بخش ہیں۔ تاہم ان حکماء میں سے صرف کارل مارکس ہی ہے جس نے انسانی اعمال کی قوت محرکہ کے اپنے نظریہ کی بنیاد پر ایک فلسفۂ تاریخ تعمیر کیا ہے جسے جدلی مادیات یا (Dialectical Materialism) کہا جاتا ہے۔ بلکہ نصف درجن عمرانی حکماء یا فلاسفۂ تاریخ میں سے جن میں شپینگلر، ٹائنبی اور سوروکن (Sorokin) بھی شامل ہیں صرف کارل مارکس ہی ایک ایسا حکیم ہے جس نے اپنے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد فطرت انسانی کے ایک واضح نظریہ پر رکھی ہے لیکن چونکہ بدقسمتی سے اس کا فطرت انسانی کا نظریہ غلط ہے اور علمی اور عقلی معیاروں پر پورا نہیں اترتا لہذا اسکا نظریہ تاریخ بھی غلط ہوکر رہ گیا ہے۔

انسان کے اعمال کی قوت محرکہ کے متعلق قرآن کا نظریہ ان تمام نظریات سے مختلف ہے۔ قرآن کے نزدیک انسان کے اعمال کی قوت محرکہ اس کی کوئی ایک جبلت یا بہت سی جلتیں نہیں بلکہ خود تصور حسن و کمال یا نصب العین کی خواہش ہے جو دور حاضر کے تمام حکماء کے نزدیک بھی انسان کو حیوان پر امتیاز بخشتی ہے اور قرآن ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ وہ نصب العین جو اس خواہش کو مستقل اور مکمل طور پر مطمئن کرتا ہے خدا کا نصب العین ہے۔ اس خواہش کی تشفی کا ہی دوسرا نام دین کی پیروی ہے اور

بھی عبادت ہے جسے قرآن انسان کی پوری فطرت قرار دیتا ہے جس پر انسان کو پیدا کیا گیا اور جو کسی حالت میں تبدیل نہیں ہوتی ۔ چنانچہ قرآن کا ارشاد ہے :

اقم وجھک للدین حنیفا فطرۃ اللہ التی فطر الناس علیھا لا تبدیل لخلق اللہ ذالک الدین القیم

اے پیغمبر خدا کی عبادت پر یکسوئی سے قایم رہو یہ وہی فطرت انسانی ہے جس پر خدا نے انسان کو پیدا کیا ہے ۔ پیدائشی تقاضے بدلا نہیں کرتے لہذا یہ دین پکی بنیاد پر ہے ۔

گویا قرآن کے نزدیک دین کی پیروی یا عبادت کی خواہش جو انسان کی اعمال فطرت میں رکھی گئی ہے انسان کے اعمال کی قوت محرکہ اور اسکی زندگی کا مدار اور محور ہے

ایک اور جگہ قرآن نے اسی مضمون کو اور بھی وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے :

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون

میں نے جنوں اور انسانوں کو سوائے عبادت کے اور کسی کام کیلئے پیدا نہیں کیا ۔

ایک اور جگہ قرآن حکیم نے ایک قصہ کے پیرایہ میں اوپر کی آیات کے مضمون کی تائید اس طرح سے کی ہے :

واذا خذ ربك من بنی آدم من ظھورھم ذریتھم واشھدھم علیٰ انفسھم الست بربکم قالوا بلیٰ شھدنا

جب تیرے پروردگار نے بنی آدم کو ان کی پیٹھوں سے اکھٹا کرکے ان پر گواہ بنایا اور پوچھا کہ کیا میں تمہارا پروردگار نہیں ہوں تو سب نے کہا ہاں ہم گواہ ہیں تو ہمارا پروردگار ہے ۔

یہ آیت بتاتی ہے کہ قول اور فعل میں خدا کی ربوبیت کا اقرار انسان کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے ۔ حضور کی کئی احادیث ایسی ہیں جو قرآن کے اس مضمون کی مزید وضاحت کرتی ہیں مثلاً :

کل مولود یولد علی فطرۃ الاسلام فابواہ یھودانہ او ینصرانہ اویمجسانہ

ہر بچہ فطرۃ اسلام پر پیدا ہوتا ہے لیکن اس کے والدین اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں ۔

ایک حدیث قدسی ہے :

قال اللہ عزو جل خلقت عبادی حنفاء نجأتھم الشیاطین فاجتالتھم عن دینھم و حرمت علیھم ما احللت لھم ۔

اللہ تعالی عزوجل فرماتے ہیں میں نے اپنے بندوں کی فطرت میں خدائے واحد کی خواہش رکھی لیکن شیاطین نے آکر ان کو اپنے فطرتی دین سے گمراہ کردیا اور وہ ان چیزوں کو حرام سمجھنے لگے جو میں نے ان پر حلال کی تھیں ۔

لیکن کیا ان آیات و احادیث سے یہ نتیجہ اخذ کرنا درست ہوگا کہ قرآن کے نزدیک انسان کی فطرت کا کچھ حصہ تو عبادات کے لئے بنایا گیا ہے اور کچھ اس کی دوسری حیوانی قسم کی ضروریات و خواہشات کے لئے وقف رکھا گیا ہے کیا انسان کی فطرت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے بعض افعال اور اعمال تو عبادات کے طور پر ہوں اور بعض عبادات کے طور پر نہ ہوں کہ وہ شب و روز کے اوقات میں سے کچھ حصہ تو خدا کی عبادت کے لئے صرف کرے اور باقی اوقات میں عبادات کے علاوہ اور جو چاہے کرتا رہے ۔

اس سوال کا جواب نفی میں ہے ۔ قرآن کہتا ہے کہ انسان کی فطرت اس طرح سے بنائی گئی ہے کہ وہ خدا کی عبادت کے سوائے اور کچھ کر ہی نہیں سکتا ۔ ضروری ہے کہ اس کی ساری زندگی یعنی اس کی زندگی کا ہر فعل خدا کی عبادت کے جذبہ سے نمودار ہو اور اس کی عبادت پر مشتمل ہو ۔ قرآن کا یہ دعوی نہایت انقلاب انگیز ہے اور فطرت انسانی کے تمام قدیم و جدید فلسفیانہ نظریات کے لئے دعوت مبارزت ہے لیکن اس کے باوجود قرآن کا دعوی یہی ہے اس سے ایک ذرہ بھی کم نہیں ۔ آیت :

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون

میں نے جنوں اور انسانوں کو عبادت کے سوا اور کسی بات کے لئے پیدا نہیں کیا ۔

س آیت میں ما اور الا کے الفاظ سے قرآن کا یہ دعویٰ صاف ظاہر ہے اور پھر
ُدا کی عبادت کی مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی ہے اور آپؐ کو
یہ حکم دیا گیا تھا :

قل ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی للہ رب العالمین	بے شک میری نماز، میری قربانی، میری زندگی اور میری موت سب اللہ کے لئے ہیں جو اہل جہان کا پروردگار ہے ۔

جب ہم اس نظریہ کو واضح طور پر سمجھنے کے لئے اس پر مزید غور و فکر کرتے ہیں تو سب سے پہلا سوال جو ہمارے سامنے آتا ہے وہ یہ ہے کہ خدا کے معنی کیا ہیں اور عبادت کے معنی کیا ہیں ؟

قرآن کی رو سے خدا کے معنی وہ ذات ہے جو تمام ایسے اوصاف کی مالک ہو جو تعریف و ستائش کے قابل ہیں ۔ قرآن ان اوصاف کو اسمائے حسنیٰ کہتا ہے اور ان کی ایک فہرست مہیا کرتا ہے ان میں سے بعض یہ ہیں :۔
خالق (پیدا کرنے والا) رب (ربوبیت کرنے والا)، رحمن (عام مہربانی کرنے والا)، رحیم (رحم کرنے والا) کریم (کرم کرنے والا) قدیر (قدرت والا) علیم (جاننے والا) حق (سچ)، حی (زندہ)، قیوم (قائم رکھنے والا) وغیرہ ۔

باقی رہا یہ سوال کہ خدا کو کیا کہا جائے اللہ یا گاڈ یا رحمن یا خدا ۔ قرآن کے نزدیک یہ بات چنداں اہمیت نہیں رکھتی ۔ چنانچہ ارشاد ہے :

قل ادعو اللہ او دعوالرحمان ایاما تدعو اللہ الاسماء الحسنی	کہو خدا کو اللہ کہو یا رحمان کہو یا کسی اور نام سے پکارو اس پر کچھ موقوف نہیں صرف اتنا یاد رہے کہ تمام اچھے اوصاف بغیر کسی استثنیٰ کے صرف اللہ کے اوصاف ہیں کسی اور کے نہیں ۔
لہ الاسماء الحسنی فادعوہ، بہا	تمام اچھی صفات اللہ کی ہی صفات ہیں اسے ان صفات سے پکارو
الحمد للہ	سب تعریف اللہ کے لئے ہے !

ان آیات کا مطلب نہ صرف یہ ہے کہ تمام قابل تعریف صفات اللہ کی صفات ہیں بلکہ ان کا مطلب یہ بھی ہے کہ یہ صفات اللہ کے سوائے اور کسی میں موجود نہیں اور اگر وہ کسی دوسرے میں موجود ہیں تو اس کی صفات کا ایک پرتو ہیں اور عارضی اور جزوی طور پر اسی کی عطا کی ہوئی ہیں لہذا درحقیقت وہ اس کی صفات نہیں ۔ بلکہ اللہ ہی کی صفات ہیں ۔ اور جب تمام قابل تعریف صفات صرف ایک ہی ذات میں موجود ہیں تو لازماً حسن یا جمال کی اصطلاح صرف اسی ذات کے لئے صحیح طور پر برتی جاسکتی ہے ۔ وہی ذات حسن کا مبداء اور منتہا ہے وہی ذات حسن و جمال حقیقی ہے ۔ اب غور کیجئے حسن کیا ہے؟

حسن وہ چیز ہے جو ہمیں محبت پر مجبور کرتی ہے لہذا حسن کے اندر کمال بھی شامل ہے کیونکہ نقص سے محبت کرنا ممکن نہیں ۔ حسن کا احساس بے اختیار محبوب کی تعریف اور ستائش کرنے، اس سے قریب ہونے، اس کے سامنے عجز و نیاز کا اظہار کرنے، اس کی خدمت اور اطاعت کرنے، اور ہر آن اور ہر لمحہ اس کی رضامندی کی جستجو کرنے پر آمادہ کرتا ہے ۔ اسی چیز کا نام ''عبادت،، ہے ۔ جس کی خواہش قرآن کی رو سے انسان کے سارے اعمال کی جڑ ہے اگر حسن عبادت کی خواہش پیدا نہیں کرسکتا تو وہ حسن ہی نہیں اور ضروری ہے کہ ہمارے دل میں اس کے کسی نقص کا خیال موجود ہو ۔ عبادت کی اصل یا جڑ احساس حسن ہے جس کا دوسرا نام محبت ہے ۔ معبود وہی ہے جو محبوب بھی ہو اگر محبوب فی الحقیقت محبوب ہے تو ضروری ہے کہ وہ معبود بھی ہو اور قرآن اس کی تصدیق ان الفاظ میں کرتا ہے :

والذین آمنوا اشد حباً للہ	ایمان لانے والے خدا سے شدید محبت رکھتے ہیں ۔

ان حقائق کی روشنی میں ہم انسانی اعمال کی قوت محرکہ کے متعلق قرآن کے نظریہ کو مندرجہ ذیل الفاظ میں بیان کرسکتے ہیں ۔

''خدا کی محبت انسان کے تمام اعمال کا سرچشمہ ہے،،

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا کی عبادت انسان کی فطرت ہے اگر خدا کی محبت انسان کے تمام اعمال کا سرچشمہ ہے تو ہر انسان اپنی ساری

زندگی کو خدا کی محبت یا عبادت کے لئے وقف کیوں نہیں کردیتا ؟ یہ مان لیا کہ جو لوگ خدا پر ایمان لاتے ہیں اور خدا کی عبادت کرتے ہیں وہ اپنی فطرت کا اظہار ٹھیک طرح سے کرتے ہیں لیکن اس زمانہ میں اکثریت ان لوگوں کی ہے جو خدا پر ایمان نہیں لاتے یا عملاً کافر ہیں اور خدا کی عبادت نہیں کرتے ایسے لوگوں کی فطرت کہاں غائب ہو جاتی ہے اور انسان ہونے کے باوجود وہ انسانی فطرت کا جامہ اتارنے میں کس طرح کامیاب ہو جاتے ہیں ؟

قرآن اس سوال کا یہ جواب دیتا ہے کہ کسی انسان کی فطرت غائب نہیں ہوسکتی کوئی انسان اپنی فطرت کا جامہ اتار نہیں سکتا کیونکہ فطرت انسانی کے قوانین غیر مبدل ہیں۔

لاتبدیل لخلق اللہ — پیدائشی تقاضے بدلا نہیں کرتے۔

قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ منکرین کے دل میں بھی خدا اور اس کے اوصاف کی محبت بدستور رہتی ہے اور ان کی زندگی کے تمام اعمال بھی اسی محبت کے سرچشمہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ گویا ان کی زندگی بھی عبادت ہی کے لئے وقف رہتی ہے لیکن ان کی صورت میں ہوتا یہ ہے کہ وہ سچے خدا سے جو فی الحقیقت تمام اوصاف حسن کا مالک ہے آشنا نہیں ہوتے لہذا وہ اپنی فطرت کے تقاضائے عبادت سے مجبور ہوکر کسی اور تصور کو خدا سمجھ لیتے ہیں اور پھر اس خود ساختہ خدا کی طرف وہ تمام اوصاف حسن منسوب کرتے ہیں جن کا مالک فقط سچا خدا ہے اور پھر اس کی خدمت اور اطاعت کرتے ہیں اس کے سامنے عجز و نیاز کا اظہار کرتے ہیں، اس کی تعریف و ستائش کرتے ہیں اس کی رضامندی اور پسندیدگی کی جستجو کرتے ہیں اور اس کا قرب ڈھونڈھتے ہیں۔ غرض اس جھوٹے خدا کے لئے ان کی محبت اور عبادت کے تمام فطرتی تقاضے اپنا کام بالکل اسی طرح سے کرتے ہیں جس طرح سچے خدا کے لئے ایک مومن کی فطرت کے تقاضے اپنا کام کرتے ہیں۔ صرف ان لوگوں کی صورت میں ان کا مرجع یا محرک یا مظہر اور ہوتا ہے۔ قرآن نے اس حقیقت کو یوں بیان کیا ہے :

ومن الناس من یتخذ من دون اللہ اندادا یحبونھم کحب اللہ والذین آمنوا اشد حباً للہ

ان لوگوں نے خدا کو چھوڑ کر دوسرے تصورات کو اپنا معبود بنالیا ہے وہ اپنے ان معبودوں سے ایسی ہی محبت کرتے ہیں جو

صرف خدا سے کرنی چاہئے لیکن
وہ لوگ جو خدا پر ایمان لائے
ہیں خدا سے شدید محبت کرتے ہیں

قرآن ہمیں بتاتا ہے کہ یہ جھوٹے خدا رب السموات والارض اور خدائے واحد قہار ہی کی طرح کے رب مانے جاتے ہیں اور ان کو رب کہا جاتا ہے گو ان کے اندر رب کی صفات موجود نہیں ہوتیں تاہم ان کو ماننے والا ان کے اندر ان اوصاف کی موجودگی خواہ مخواہ فرض کر لیتا ہے ۔

یصاحبی السجن ءارباب متفرقون خیر ام
الله الواحد القهار
ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها
انتم و آباءکم

اے قید خانہ کے ساتھیو کیا عبادت
کے لئے بہت سے رب اچھے ہیں یا
ایک ہی غالب خدا اچھا ہے تم
اسے چھوڑ کر فقط ناموں کی عبادت
کرتے ہو جو تم نے اور تمہارے
آبا و اجداد نے وضع کرلئے ہیں
(کیونکہ ان میں رب کی صفات
درحقیقت موجود نہیں)

انسان نے اپنی تاریخ میں کئی قسم کے جھوٹے خداؤں کی عبادت کی ہے اور اب بھی کر رہا ہے، بنھر، درخت، دریا، پہاڑ ہاتھ سے تراشے ہوئے بت سب اس کے خدا بنے رہے ہیں ۔ کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہ اپنی سفلی خواہشات کی لذت، کو حرص و ہوا کو، شہرت، حکومت ،یا دولت کو، لوگوں کی رضامندی یا پسندیدگی کو، یا بیوی یا اولاد کو، یا کسی دوست یا افسر کو، اپنا خدا سمجھ لیتا ہے، اس عہد میں اس کے جھوٹے خداؤں نے ازموں (isms) کی صورت اختیار کی ہے مثلاً نیشنلزم، کمیونزم، نازی ازم، فاشزم، ہیومنزم، عروبہ یا عرب ازم، بعض لوگوں کے خدا ہیں !

بعض وقت جھوٹے خداؤں کو ماننے والے لوگ اپنے خدا کو خدا نہیں کہتے لیکن عملی طور پر ان کو خدا سمجھتے ہیں ۔ وہ خدا کی اصطلاح عام طور پر سچے خدا کے لئے رہنے دیتے ہیں لیکن سچے خدا کی صفات اس سے چھین کر اپنے جھوٹے خدا کو سونپ دیتے ہیں ۔ تاہم ہر شخص کا خدا وہی ہے جسے وہ عملی طور پر خدا مانتا ہے اور جس کی طرف وہ عملی طور پر صفات حسن منسوب کرتا ہے ۔ حکماء نے اس قسم کے خدا کے لئے آئیڈیل یا نظریہ یا نصب العین

یا آدرش کی اصطلاح وضع کی ہے۔ کسی شخص کا آدرش وہ تصور ہوتا ہے جس کی محبت اس کی زندگی کے تمام اعمال کو پیدا کرتی ہے اور جسے وہ اپنے محبوب یا معبود کا درجہ دیتا ہے خواہ وہ اسے خدا کا نام نہ دے اگر ہم اس اصطلاح کو کام میں لائیں تو اب تک ہم جن نتائج کو پہنچے ہیں ان کے مطابق انسانی اعمال کی قوت محرکہ کے متعلق قرآن کا نظریہ اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ :

"آئیڈیل یا نصب العین کی محبت کا جذبہ انسان کے سارے اعمال کا سرچشمہ ہے یہ جذبہ ایسا ہے کہ اگر انسان اس کے اظہار کا صحیح طریق نہ جانتا ہو تو اس کا اظہار غلط طریق سے کرتا ہے یعنی ایک غلط تصور کو اپنا نصب العین بنا لیتا ہے ۔ پھر خدا کی تمام صفات اس کی طرف منسوب کرتا ہے اور اس کی عبادت و اطاعت اس طرح کرتا گویا وہ سچ مچ کا خدا ہے اور خدا کی صفات کا مالک ہے لیکن صحیح کامل اور سچا نصب العین اس ہستی کا تصور ہے جو اس کائنات کی خالق ہے، جو رب ہے، رحمن و رحیم ہے، حی و قیوم ہے، علیم و قدیر ہے اور فرضی طور پر نہیں بلکہ حقیقی طور پر تمام صفات حسن و کمال کی مالک ہے"۔

نصب العین کی خواہش چونکہ انسان کے سارے اعمال کی قوت محرکہ ہے، اس خواہش کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ اسے روکنا ممکن نہیں اگر فرد کی یہ خواہش کامل نصب العین سے مطمئن نہ ہوسکے، اس لئے کہ فرد کو اس نصب العین کا علم یا اس کے حسن و کمال کا احساس ابھی نہیں ہوا تو پھر اسکی یہ خواہش کسی اور غلط نصب العین کی راہ سے (جو اسے اپنے تمام معلوم تصورات میں سے زیادہ حسین اور کامل نظر آتا ہو) اظہار پانے لگتی ہے۔ اسے ایک غلطی کی بناء پر اس تصور میں تصور کامل کی بعض صفات حسن و کمال کی موجودگی کا واضح اور شعوری احساس ہوتا ہے ۔ لہذا ان صفات کی کشش کی وجہ سے اور اپنی آرزوئے حسن کو پوری طرح سے مطمئن کرنے کے لئے وہ یہ فرض کر لیتا ہے کہ اس میں تصور کامل کی وہ تمام صفات حسن و کمال موجود ہیں جن کی طلب اس کی فطرت میں ودیعت کی گئی ہے ۔ اس طرح سے وہ اس تصور کی طرف باقی ماندہ صفات حسن وکمال کو یعنی ان صفات کو جو اسے واضح طور پر اور شعوری طور پر اس میں نظر نہ آ رہی ہوں غیر واضح اور غیر شعوری طور پر منسوب کرکے اپنی غلطی کو مکمل کر لیتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں وہ

اس تصور کو اپنا سچ مچ کا خدا بنا لیتا ہے۔

تاہم کچھ عرصہ کے بعد جب وہ اپنے اس نصب العین یا خدا سے رسم و راہ پیدا کرتا ہے اور اسے قریب سے دیکھنے اور پرکھنے کا موقع پاتا ہے تو اس پر اپنے نصب العین کے مخفی نقائص آشکار ہو جاتے ہیں۔ یہ نقائص ان صفات حسن و کمال سے بھی ٹکراتے ہیں جو اسے نصب العین میں پہلے واضح طور پر نظر آتے تھے اور جن کو وہ اس کی طرف شعوری طور پر منسوب کر رہا تھا۔ لہذا وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس نصب العین میں درحقیقت کوئی صفات حسن و کمال موجود نہیں۔ اور اس سے بیزار ہوکر ایک اور نصب العین اختیار کرتا ہے جس کے متعلق اس کا گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں وہ نقائص موجود نہیں جو اس کے پہلے نصب العین میں موجود تھے۔ اگر اس اثناء میں وہ تصور کامل سے آشنا نہ ہوا ہو یعنی اس کی صفات حسن و کمال کے ذاتی احساس سے بہرہ ور نہ ہوا ہو تو اس کا انتخاب پھر غلط ہو جاتا ہے۔

تجربہ اور خطا کا یہ عمل جس میں فرد ایک نصب العین کو چنتا ہے، اس سے محبت کرتا ہے اور اپنی زندگی کو اس کے لئے وقف کرتا ہے اور پھر اس سے مایوس ہو جاتا ہے اور اسے ترک کرکے اور نصب العین اختیار کرلیتا ہے، برابر جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تصور کامل کو اپنا نصب العین بنانے کے لئے مجبور ہو جاتا ہے۔ اس عمل کا باعث انسان کی فطرت کا اندرونی معیار حسن ہے جو اسے تصور کامل کے سوائے اور کسی تصور سے مطمئن نہیں ہونے دیتا۔ قرآن حکیم نے انسان کی فطرت کے اس اندرونی معیار حسن اور اس کے بے پناہ عمل کی طرف حضرت ابراہیم کے اس قصہ میں اشارہ کیا ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ کس طرح سے حضرت ابراہیم نے پہلے ایک ستارے کو اور پھر چاند کو اور پھر سورج کو اپنا محبوب اور معبود بنانے سے انکار کیا کہ ان میں کوئی بھی اپنی بلندی اور روشنی کے باوجود ایسا نہیں تھا جو ڈوب نہ جائے۔

فلما افل قال لا احب الافلین — جب وہ ڈوب گیا تو فرمایا کہ میں ڈوبنے والوں سے محبت نہیں کرتا

میں نے اب تک نصب العین کا ذکر اس طرح سے کیا ہے کہ گویا وہ فرد کی کوئی پرائیویٹ اور انفرادی ضرورت یا خواہش ہے لیکن اصل بات یہ ہے کہ جس طرح سے ایک جسم حیوانی اپنی اولاد کی صورت میں جسمانی اور حیاتیاتی

توالد کے ذریعہ سے اپنے جیسے بہت سے افراد پیدا کرتا ہے یہاں تک کہ حیوان کی ایک پوری نوع وجود میں آ جاتی ہے اسی طرح سے چونکہ ہر باپ کی اولاد باپ کے تعلیمی اثر کی وجہ سے باپ کے ہی نصب العین کو اختیار کرتی ہے لہذا ایک نصب العین کو ماننے والا فرد انسانی ایک قسم کے روحانی یا نفسیاتی توالد کے ذریعہ سے اپنی اولاد کی صورت میں اپنے نصب العین کو ماننے والے بہت سے افراد پیدا کرتا ہے یہاں تک کہ ایک پوری نصب العینی جماعت وجود میں آ جاتی ہے پھر یہ جماعت اپنے ارتقائی درجہ کے مطابق خاندان کے بزرگ یا قبیلہ کے سردار یا بادشاہ یا قائد یا ڈکٹیٹر یا پریذیڈنٹ کے ماتحت ایک خاندان یا قبیلہ یا سلطنت یا ریاست کی صورت میں منظم ہو جاتی ہے۔ اس منظم نصب العینی جماعت کے افراد نصب العین کی محبت کو براہ راست اپنے ماحول سے جس میں انکے والدین، بزرگ، استاد اور راہنما شامل ہوتے ہیں نسلاً بعد نسلاً حاصل کرتے رہتے ہیں اور اس طرح سے جماعت صدیوں تک قایم رہتی ہے۔ ایک فرد کی طرح اس جماعت کے تمام اعمال و افعال نصب العین کی اطاعت اور پیروی میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس طرح سے نصب العین ان کی عملی زندگی کے تمام اخلاقی، سیاسی، اقتصادی، فوجی، علمی۔ تعلیمی، فنی، اور قانونی شعبوں کو معین کرتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر نصب العینی جماعت رفتہ رفتہ ایک تہذیب یا ثقافت پیدا کرتی ہے جس کے تمام عناصر براہ راست اس کے نصب العین سے ماخوذ ہوتے ہیں۔

لیکن جس طرح سے ایک فرد کا غلط نصب العین تا دیر قایم نہیں رہتا اسی طرح سے ایک منظم نصب العینی جماعت یا قوم کا نصب العین بھی تا دیر قایم نہیں رہتا اور مٹ کر ایک اور نصب العین کے لئے راستہ ہموار کرتا ہے اور جب نصب العین مٹتا ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ نصب العینی جماعت یا قوم بھی جو اس نصب العین کی حامل ہو اس نصب العینی جماعت یا قوم کی حیثیت سے مٹ جاتی ہے۔ غلط نصب العین کو ماننے والی قوم اگر کئی صدیوں تک بھی زندہ رہے اور ترقی کرتی رہے تو پھر بھی ایک دن اس کا مرنا اور مٹ جانا ضروری ہے۔ غلط نصب العینوں کی پیروی میں عارضی ترقی کرنے والی قوموں کی آخری موت کے بارہ میں قرآن کا ارشاد ہے۔

لکل امة اجل فاذا جاء اجلہم لایستاخرون ساعة ولا یستقدمون	ہر گمراہ قوم کے لئے ایک مدت حیات مقرر ہے جب اس کی مدت حیات

ختم ہو جاتی ہے تو پھر وہ ایک
لمحہ کے لئے بھی آگے یا پیچھے
نہیں ہو سکتی

اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی قوم کا نصب العین فقط افراد کے ذہنوں میں بسنے والا ایک تصور حسن و کمال ہی نہیں ہوتا بلکہ عمل کا ایک ایسا جذبہ ہوتا ہے جو قوم کی خارجی عملی زندگی کے چھوٹے بڑے ہر عنصر میں اپنا اظہار پاتا ہے اور قوم کے حالات اور شؤون میں اسطرح سے جلوہ گر ہوتا ہے جس طرح سے ایک آئینہ کے اندر سامنے کی چیزیں منعکس ہوتی ہیں ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر قوم اپنی زندگی کے حالات میں اپنے نصب العین کی تصویر دیکھتی ہے اور اس کے حسن و قبح کا مشاہدہ کرتی ہے اگر اس کا نصب العین غلط ہو تو قوم اسکے ماتحت کام کرتے ہوئے مجبوراً ایسے سماجی، قومی، اور بین الاقوامی حالات پیدا کردیتی ہے جو اس کے معیار حسن و کمال پر پورے نہیں اترتے اور تسلی بخش نہیں ہوتے لہذا رفتہ رفتہ یہ حالات قوم کو اپنے نصب العین کی طرف سے یہاں تک بدظن کر دیتے ہیں کہ وہ بالآخر اسکو چھوڑ دیتی ہے ۔

چونکہ ایک فرد کی طرح ایک قوم بھی اپنے غلط نصب العین کی طرف بعض صفات حسن و کمال شعوری طور پر منسوب کرتی ہے اور بعض غیر شعوری طور پر لہذا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنی ساری کوششیں حسن و کمال کی ان صفات کو عملی جامہ پہنانے کے لئے صرف کرتی ہے جن کے وجود کا وہ شعور رکھتی ہے اور باقی صفات کو جن کی موجودگی کا شعور یا احساس اسکو نہیں ہوتا نظر انداز کرتی ہے ۔ لیکن چونکہ وہ حسن و کمال کی بعض صفات کو نظر انداز کرتی ہے اس کے لئے ممکن نہیں ہوتا کہ وہ اپنی عملی زندگی کے حالات میں ان تمام صفات حسن کا اظہار کر سکے جن کا اظہار وہ کرنا چاہتی ہے۔ لہذا ایک قوم کے غلط نصب العین کی فطرت ہی کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ کے بعد اس قوم کے حالات ہر روز زیادہ سے زیادہ نا تسلی بخش ہوکر سامنے آنے لگتے ہیں اور ہزار کوششوں کے باوجود بھی درست ہونے میں نہیں آتے ۔ یہاں تک کہ بالآخر قوم تباہی سے دو چار ہو جاتی ہے لیکن یہ عمل جس سے ایک قوم اپنے غلط نصب العین سے بیزار ہوکر اسے ترک کردیتی ہے اکثر اوقات نہایت ہی سست ہوتا ہے اور کئی صدیوں میں پھیلا ہوا ہوتا ہے ۔ آغاز محبت میں غلط نصب العین ماننے والوں کی امیدیں بلند ہوتی ہیں ان

کی محبت تازہ اور شگفتہ اور پرجوش ہوتی ہے لہذا وہ اپنے نصب العین کی خدمت پوری تندہی سے کرتے ہیں اور کوشش کرتے ہیں کہ وہ سارا حسن و کمال جو وہ اسکی طرف منسوب کرتے ہیں عملی دنیا میں پوری طرح سے آشکار اور اجاگر ہو۔ اس کوشش کے دوران میں قدرتی طور پر وہ اپنے نصب العین کے حسن پر اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں اور اس سے لذت اندوز ہوتے ہیں۔ لہذا ان کی محبت میں اور اضافہ ہوتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ نصب العینی جماعت ہر لحاظ سے ترقی کرتی جاتی ہے اور نصب العین کی ظاہری شان و شوکت اور سج دھج میں متواتر اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ پورا حسن و کمال جس کے آشکار کرنے کی صلاحیت اس نصب العین میں ہوتی ہے آشکار ہو جاتا ہے۔ قدرت ہر نصب العین کو خواہ غلط ہو یا صحیح پورا موقع دیتی ہے کہ جس قدر ترقی کرنا اس کے لئے ممکن ہے وہ ترقی کرے اور اس کی ترقی صرف اسوقت رکتی ہے جب خود اس کی اپنی خامیاں یا کمزوریاں اسکو آگے بڑھنے نہیں دیتیں۔ قرآن حکیم نے اس حقیقت کا اظہار یوں فرمایا ہے :

كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وماكان عطاء ربك محظوراً

ہم ہر قوم کی امداد کرتے ہیں اسکی بھی جو اچھی ہے اور اس کی بھی جو بری ہے۔ یہ تیرے پروردگار کی بخشش ہے اور تیرے پروردگار کی بخشش محدود نہیں

تاہم رفتہ رفتہ نصب العین کے پوشیدہ نقائص آشکار ہونے لگتے ہیں اور ان کی محبت کو سلب کرنے لگ جاتے ہیں۔ قوم پھر بھی اپنے نصب العین کے ساتھ چمٹی رہتی ہے لیکن نصب العین کے لئے ان کی ستائش میں کمی آ جاتی ہے اور ان کا جوش ٹھنڈا ہونے لگتا ہے اب وہ اپنے نصب العین کے علاوہ دوسرے نصب العینوں کو بھی کسیقدر ستائش کے جذبہ سے دیکھنے لگتے ہیں اب قوم کی طاقت اور نصب العین کی شان و شوکت بڑھنے سے رہ جاتی ہے اور قوم اپنی اس ساکھ اور عزت کے سہارے زندگی بسر کرنے لگ جاتی ہے جسے وہ پہلے کسی وقت اپنی کوششوں سے حاصل کرچکی تھی۔ تاہم دن بدن وہ زیادہ کمزور ہوتی جاتی ہے اور لہذا اپنے نصب العین کیلئے اس کی محبت بھی اسی نسبت سے اور کم ہوتی جاتی ہے۔ پھر اس مرحلہ پر کسی بیرونی دشمن کا زبردست حملہ یا اندرونی باغیوں کا کامیاب انقلاب اسے ہمیشہ کے لئے ختم کردیتا ہے اور ایک نئی نصب العینی قوم اسکی جگہ لینے کے لئے ابھر آتی ہے۔

نصب العین کی محبت کا جذبہ فرد کی زندگی کے آغاز ھی سے اپنا عمل شروع کر دیتا ہے جس کا نتیجہ یہ ھوتا ہے کہ اس کے تصورات حسن و کمال اس کے علم اور تجربہ کی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی کرتے رھتے ھیں اور بدل بدل کر تصور کامل کے قریب آتے جاتے ھیں لیکن بالعموم اس سوسائٹی کے نصب العین تک آکر رک جاتے ھیں جس کا وہ فرد ایک رکن ھوتا ہے۔ فرد بالعموم اپنے آبا و اجداد کے نصب العین سے بلند تر نصب العین کو اختیار نہیں کرسکتا۔

ایک بچے کے لئے سب سے زیادہ تسلی بخش اور باعث اطمینان و مسرت وہ اشیاء ھوتی ھیں جو اس کی جبلتی خواھشات کی تشفی کرتی ھیں مثلاً کھانے پینے کی لذیذ چیزیں۔ لہذا اس کے نصب العین کی محبت سب سے پہلے ایسی ھی اشیاء کی راہ سے اپنا اظہار پاتی ہے اور یہی چیزیں اسکےنصب العین کے عناصر بنتی ھیں۔ جب بچے کی عمر ذرا ترقی کرتی ہے تو چونکہ اس کے والدین اس کے قریب ھوتے ھیں وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ ھر بات میں اس سے فائق ھیں اور لہذا نہایت ھی شاندار اور قابل تعریف ھستیاں ھیں۔ لہذا وہ اسکا نصب العین بن جاتے ھیں۔ وہ ان کی رضامندی حاصل کرنا چاھتا ہے اور اس غرض کیلئے اپنی ان خواھشات کو ضروری حد تک ترک کرنے کے لئے تیار ھو جاتا ہے جو پہلے اسکا نصب العین تھیں۔ یعنی کھانے پینے کی لذات وغیرہ۔ اس کے بعد اس کے دل میں اپنے استادوں کی محبت والدین سے بھی بڑھکر پیدا ھوتی ہے اور اس کے استاد اس کا نصب العین بن جاتے ھیں اور وہ انہیں حسن و کمال کا نمونہ سمجھنے لگتا ہے۔

استادوں کے بعد پھر ان قومی مشاھیر و قائدین کی باری آتی ہے جو دوسروں کی ستائش حاصل کرنے میں کامیاب ھوگئے ھوں۔ پھر اپنی عقل کی بلوغت کو پہنچ کر وہ محسوس کرتا ہے کہ ان سب لوگوں میں جو چیزیں واقعی قابل تعریف ھیں وہ حسن و کمال کی صفات مطلقہ ھیں مثلاً صداقت اور نیکی وغیرہ لہذا اسکی محبت۔ نصب العین اشیاء اور افراد سے ھٹ کر ایسے تصورات اور نظریات کو اپنا مرجع بناتی ہے جن میں یہ صفات حسن و کمال موجود ھوں۔ مثلاً عیسائیت، جمہوریت، اجتماعیت، عربیت، اشتراکیت وغیرہ۔ فرد کی ھمدردی بھی اسکے نصب العین کے ارتقا کے ساتھ ساتھ وسعت پذیر ھوتی جاتی ہے۔ سب سے پہلے اپنی ذات پھر اپنا خاندان اور رشتہ دار پھر ھمسائے اور دوست پھر اسکول اور اپنا شہر اور آخرکار اپنی قوم جو اس کے نصب العین سے محبت کرتی

ہے اسکی ہمدردی کا مرجع بنتے ہیں ۔

نوع میں بھی نصب العینوں کا ارتقا بالکل اس ترتیب سے ہوتا ہے جو فرد کے نصب العینوں کے ارتقا میں نظر آتی ہے گویا فرد نوع کی تاریخ کو نفسیاتی اور انسانی سطح ارتقا پر بالکل اسی طرح سے دہراتا جس طرح کہ وہ اس کو حیاتیاتی اور حیوانی سطح پر دہراتا ہے ۔

ابتدائی انسان کیلئے سب سے زیادہ تسلی بخش اور باعث اطمینان و مسرت وہ اشیاء ہوتی تھیں جن کے ذریعہ سے وہ اپنی جبلتی خواہشات مثلاً خوراک کی طلب وغیرہ کی تشفی کیا کرتا تھا ۔ ہر فرد کی ہمدردیاں اسکی ذات تک محدود رہتی تہیں الا یہ کہ اسکی یہی جبلتی خواہشات انکو دوسروں تک وسعت دینے پر آمادہ کریں ۔ اس کے بعد اس کے دل میں خاندان کے بزرگ کا لحاظ اور احترام پیدا ہوا جس کے لئے وہ کسی حد تک اپنے لحاظ اور احترام کو قربان کرنے لگا اور اپنی جبلتی خواہشات کو خاندان کے بزرگ کی ہدایات کے ماتحت خاندان کے عمومی مفاد کی خاطر ضروری حد تک روکنے لگا ۔ اس کے بعد اس نے خاندان کی بجائے قبیلہ کو اپنا نصب العین اور قبیلہ کے سردار کو اپنا راہ نما بنایا اور یہ بات بھی سیکھ گیا کہ اپنے قبیلہ کی خاطر اپنے خاندانی مفاد کو قربان کرنے لگا ۔ قبیلے بہت سے تھے اور ایک دوسرے سے برسر پیکار رہتے تھے یہاں تک کہ ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ قبائلی جنگیں تباہ کن ہیں اور یہ بات ان کے لئے زیادہ تسلی بخش ہے کہ تمام قبیلے ایک بادشاہ کے ماتحت متحد ہو جائیں اس طرح سے انسان کا نصب العین بادشاہت کی جانب منتقل ہو گیا اور انسان بادشاہ کو ظل اللہ کہہ کر خدا کا درجہ دینے لگا لیکن تھوڑے ہی عرصہ کے بعد بادشاہ کے ظلم نے یہ بات واضح کردی کہ کوئی ایسا نصب العین ان کے معیار حسن پر پورا نہیں اتر سکتا جو ملک کے لوگوں کی سلامتی اور بہتری کو نظرانداز کرتا ہو ۔ اس فیصلہ سے نصب العین بادشاہ سے ہٹ کر پبلک کی طرف اور ملک کے لوگوں کی طرف منتقل ہو گیا یہی نصب العین ہے جو اس وقت لادینی قومیت اور لادینی وطنیت کے ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے ملک کے لوگوں کی سود و بہبود کا تقاضا یہ تھا کہ وہ اپنے آپ پر خود حکومت کریں لہذا کچھ عرصہ کے بعد قومیت کا نظریہ جمہوریت، آزادی، مساوات اور اخوت کے حسین ناموں سے تعبیر ہونے لگا ۔

لیکن پہلی جنگ عظیم تک ان حسین ناموں کا دائرہ عمل کسی خاص ملک کے لوگوں تک محدود رہتا تھا جو خاص جغرافیائی حدود میں بستے

تھے اور خاص قسم کی علامات رکھتے تھے لیکن اس جنگ کے بعد انسان کے نصب العینوں نے ایک اہم قدم آگے اٹھایا اور وہ زندگی کے فلسفوں کی صورت میں سامنے آنے لگے۔ پہلا فلسفہ زندگی جس نے سیاسی نصب العین کا مقام حاصل کیا روس کا نظریہ اشتراکیت تھا۔ فرد کی طرح نوع کی صورت میں بھی نصب العین اپنی صفات میں تصور کامل کی طرف جو خدا کا تصور ہے ترقی کرتے رہتے ہیں۔

یہ ہے قرآن کے نقطہ نظر سے وہ عمل جس سے تہذیبیں، ثقافتیں اور قومیں وجود میں آتی ہیں، ترقی کرتی ہیں، اپنی شان و شوکت کے کمال پر پہنچتی ہیں اور پھر زوال پذیر ہوتی ہیں اور ہمیشہ کیلئے مٹ جاتی ہیں اور نئی تہذیبیں اور ثقافتیں اور قومیں ان کی جگہ لینے کے لئے پیدا ہوتی ہیں اور پھر تاریخ کے اسی عمل کو دہراتی ہوئی نوع انسانی کو اس کے آخری اور کامل نصب العین یعنی خدا کے نصب العین سے قریب کرتی جاتی ہیں۔

صرف خدا کا نصب العین ہی ایک ایسا نصب العین ہے کہ جب وہ کسی قوم کی عملی زندگی کے تمام ضروری شعبوں میں ایک دفعہ اپنا اظہار پالے تو پھر نہ تو وہ قوم ہی مٹتی ہے اور نہ اسکا نصب العین۔

قرآن حکیم نے کامل نصب العین کی بناء پر قایم ہونے والی تہذیب کی پائنداری اور ناقص نصب العینوں کی ناپائنداری کا ذکر بار بار کیا ہے۔

الم ترکیف ضرب اللہ مثلا کلمة طیبة کشجرہ طیبة اصلها ثابت وفرعها فی السماء وتوتی اکلها کل حین باذن ربها ویضرب اللہ الامثال للناس لعلهم یتذکرون ومثل کلمة خبیثة کشجرة خبیثة ن اجتثت من فوق الارض مالها من قرار ہ یثبت اللہ الذین آمنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا وفی الاخرة ویضل اللہ الظالمین ویفعل اللہ مایشاء

کیا تونے نہیں دیکھا کسطرح سے اللہ نے ایک سچے نصب العین کی مثال ایک پاکیزہ درخت سے دی ہے جس کی جڑیں مضبوط ہوں اور جس کی شاخیں آسمان سے باتیں کر رہی ہوں جو خدا کے حکم سے ہر آن اپنا پھل لاتا رہے۔ خدا لوگوں کے لئے امثال بیان کرتا ہے تاکہ وہ نصیحت اندوز ہوں اور ایک غلط، ناپاک اور ناقص نصب العین کی مثال ایک ضرر رساں درخت کی طرح جسے بیکار سمجھ کر زمین سے اکھاڑ دیا جاتا ہے اور جسے کوئی

پائیداری حاصل نہیں ہوتی (حاصل یہ کہ) خدا مسلمانوں کو ان کے پائیدار نصب العین کی وجہ سے دنیا اور آخرت دونوں میں پائیداری عطا کرتا ہے اور ظالموں کو یعنی اپنے جذبہ حسن کا ناجائز استعمال کرنے والوں کو غلط راہ پر لے جاتا ہے اور خدا جو چاہتا ہے کرتا ہے ۔

ومن یکفر بالطاغوت ویؤمن باللہ فقد استمسک بالعروۃ الوثقیٰ لاانفصام لہا واللہ سمیع علیم

جو غیر اللہ سے کفر کرتا ہے اور خدا پر ایمان لاتا ہے اس نے ایک مضبوط سہارے کو تھام لیا جو کبھی نہیں ٹوٹ سکتا اور اللہ سنتا بھی اور جانتا بھی ہے ۔

مثل الذین اتخذوا من دون اللہ اولیاء کمثل العنکبوت اتخذت بیتا ان اوہن البیوت لبیت العنکبوت لو کانوا یعلمون

ان لوگوں کی مثال جنہوں نے اللہ کو چھوڑ کر دوسروں سے محبت اور دوستی کے تعلقات قایم کئے ہیں اس مکڑی کی طرح ہے جس نے اپنا گھر بنایا ہے بیشک گھروں میں سے کمزور ترین گھر مکڑی کا ہوتا ہے ۔ کاش کہ وہ جانیں !

مثل الذین کفرو بربہم اعمالہم کرمادن اشتدت بہ الریح فی یوم عاصف لایقدرون مما کسبوا علی شیٔ لہ دعوۃ الحق والذین یدعون من دونہ لایستجیبون لہم بشیٔ الا کباسط کفیہ الی الماء لیبلغ فاہ وما ہو ببالغہ

کافروں کے اعمال اس راکھ کی طرح ہیں جس پر آندھی کے روز ہوا تیزی سے چلے وہ اپنے کئے میں سے کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتے صحیح اور سچی پکار وہی ہے جو اس کے لئے ہو جو اسے چھوڑ کر دوسروں کو پکارتے ہیں وہ دوسرے ان کی حاجت روائی نہیں کرسکتے اور اس کے سوائے ان کی کوئی مثال نہیں دی جاسکتی

کہ وہ اس شخص کی طرح ہیں جو
اپنا ہاتھ پانی کی طرف بڑھاتا ہے
تاکہ وہ اس کے منہ تک پہنچے حالانکہ
وہ اس کی پہنچ سے باہر ہے۔

قرآن حکیم نے یہ صاف اعلان کیا ہے کہ وہ دین حق جو خاتم النبین صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا گیا ہے تاہم رہنے والا اور دوسرے تمام ادیان پر غالب آنے والا ہے۔ اور اس دین کا غلبہ ہر حالت میں ہو کر رہے گا اگرچہ کفار اسے ناپسند ہی کریں۔

یریدون ان یطفوا نور اللہ بافواھم و یابی اللہ الا ان یتم نورہ ولو کرہ الکفرون

کفار چاہتے ہیں کہ خدا کے نور کو اپنے منہ کی پھونکوں سے بجھادیں لیکن خدا اس کے برعکس یہ چاہتا ہے کہ وہ اپنے نور کی تکمیل کرے اگرچہ کافر ناپسند کرتے ہوں۔

ھوالذی ارسل رسولہ، بالھدی و دین الحق لیظھرہ، علی الدین کلہ ولو کرہ المشرکون

خدا وہ ذات پاک ہے جس نے اپنے رسول کو سچے دین اور ہدایت کے ساتھ بھیجا تاکہ اس کو تمام دوسرے ادیان پر غالب کرے اگرچہ مشرکین اس بات کو ناپسند کرتے ہوں۔

وکتبنا فی الزبور من بعد الذکران الارض یرثھا عبادی الصالحون

اور ہم نے زبور میں نصیحت کے بعد یہ بھی لکھ دیا تھا کہ میرے اچھے بندے ہی زمین کے وارث ہونگے

انتم الاعلون ان کنتم مومنین

اگر تم سچے خدا پر ایمان رکھوگے تو تم ہی غالب رہوگے

کتب اللہ لاغلبن انا و رسلی

خدا نے یہ لکھ دیا ہے کہ میں اور میرے رسول ہی دوسروں کے بالمقابل غالب رہیں گے

اقبال قرآن کے اسی مفہوم کو نظم کرتا ہے جب وہ چینیوں، ساسانیوں، رومیوں، یونانیوں اور تاتاریوں کی تہذیبوں کی ناپائیداری کا ذکر کرنے کے بعد اسلام کی پائیداری کا ذکر کرتا ہے:

در جہاں بانگ اذاں بود است وہست
ملت اسلامیاں بود است وہست

یا جب وہ کہتا ہے:

کچھ بات ہے کہ ہستی مٹتی نہیں ہماری
صدیوں رہا ہے دشمن دور زماں ہمارا

تبصرہ

روزگار فقیر
فقیر سید وحید الدین
ناشر سید وحید الدین
صفحات ۲۰۶
قیمت سات روپے پچاس پیسے

اقبال کے فکر و فلسفہ، پیغام و شاعری پر اب تک جو کچھ لکھا گیا اس کا ایک بڑا حصہ محض تخلیقات کا تجزیہ ہے۔ تخلیق کے ادراک کے لئے خالق سے شناسائی کو شاذ ہی ضروری سمجھا گیا ہے۔ اس سے ہٹ کر ٹھیٹھ سوانحی تحریروں میں ان کی ذات کے باطنی عناصر اور ان کی شخصیت کی غیر معروف گہرائیوں کا سراغ لگانے کی کوشش کم ہی نظر آتی ہے۔ اس لحاظ سے روزگار فقیر محض اقبالیات کی ایک بڑی کمی کا ازالہ ہی نہیں بلکہ اردو کے ادبی سرمایہ پر ایک گراں قدر اضافہ بھی ہے۔

ہمارے یہاں کے سوانحی خاکوں میں بڑی احتیاط سے رنگ بھرا جاتا ہے۔ شاید اسی وجہ سے ایسی تصویریں فن کار کے خلوص اور شدت احساس سے زیادہ اس کے فنی مشق و مہارت کی غمازی کرتی ہیں۔ مگر روزگار فقیر ایک با ضابطہ سوانحی خاکہ نہیں یہ متفرق ملاقاتوں کے تاثرات کی تخلیق ہے۔ ان تاثرات میں کسی نظم و ترتیب کا التزام نہیں کیا گیا ہے۔ انہیں صرف یاد کے رشتے میں پرو دیا گیا ہے۔ کچھ نقش مدھم پڑگئے ہیں۔ یہ گذرے ہوئے لمحات کے ناتمام خاکے ہیں۔ کچھ تصویریں آب و رنگ کی آئینہ دار ہیں۔ یہ ماضی کی گہرائیوں میں گم ہونے سے رہ گئی ہیں۔ اور سطح شعور پر ایک زندہ تجربہ کی طرح برقرار ہیں۔ تجربات و واردات کے ایسے بیان میں جو خلوص اور سچائی ہوتی ہے سوچے سمجھے منصوبہ پر لکھے ہوئے سوانحی خاکے میں کم ہی نظر آتی ہے۔

گو یہ صحیح ہے کہ روزگار فقیر اپنی ہئیت کے اعتبار سے اردو کے دیگر تذکروں اور سوانحی کوششوں سے مختلف ہے یہاں واقعات کا انتخاب مقصدی نہیں معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ مصنف نے بزرگ

خورد کے رشتے ھی میں ممدوح کا ھیولیٰ تیار کیا ہے اقبال کی عظمت اور بزرگی نے یہاں جس "تحیر اور نیازمندی" کو جنم دیا ہے ۔ اس سے واردات و تجربات کی یہ پوری کہانی احترام و عقیدت میں ڈوب کر رہ گئی ہے ۔

چونکہ جلوت و خلوت کی یہ داستان ذاتی تجربات کی زبان میں بیان کی گئی ہے ۔ اس لئے اس میں وسعت بھی ہے اور گہرائی بھی ۔ یہاں ایک مرد قلندر کی عزلت گزینی اور الماکیوں کا ذکر بھی ہے اور بزم آرائیوں کا بیان بھی ہے ۔ واردات قلبی کے سرچشموں کی دریافت اور علم و فکر کے گوشوں کی نشاندھی بھی ہے ۔ غرضیکہ روزگار فقیر میں اقبال کی خلوت و انجمن کی نہ جانے کتنے پہلوؤں کی جھلکیاں نظر آتی ہے ۔ یہ زندگی کے ان تجربات کی جھلکیاں ھیں جنکو تخیل کے نازک رشتے میں پرونے سے شخصیت کے ایک ایسے پیکر معنوی کی تشکیل ھوتی ہے جس کی مثال روایتی سوانح میں شاذ ھی مل سکتی ہے ۔

روزگار فقیر میں اقبال ٹیٹھ مشرقی نظر آتے ھیں وہ اپنی قدروں کے دلدادہ ھیں انھیں اپنی معصوم روشن حیات میں اب بھی بڑی جاذبیت نظر آتی ہے ۔ وہ اپنے بزرگوں کی خدمت ، اپنے استاد کے احترام اور اپنے بچوں سے محبت کرنے میں ایک روحانی سرور محسوس کرتے ھیں عورت کو وہ گھر کی زینت ھی رکھنا چاھتے ھیں ۔ اور معاشرہ کی دوگانہ بنیاد کو وہ ایک عقیدہ کے طور پر اپنائے ھوئے ھیں ۔

ایک شاعر کی حیثیت سے ھمیں پہلی بار ان کے شعری تجربہ کا ایک تفصیلی بیان ملتا ہے ۔ اقبال دیگر شعراء کی طرح شعر کہتے نہیں ھیں ان پر اشعار نازل ھوتے ھیں ۔ گویا ان کا کلام معنوی اعتبار سے ھی نہیں بلکہ واقعی الہامی ہے ۔ اقبال کے اس شعری تجربہ سے رموز و اشارات کے اس عالم کی تحقیق کا آغاز ھوسکتا ہے اور اس کیف سرمستی میں اس وجدان کی تلاش کی جا سکتی ہے جو ایسے تجربات کے لئے مخصوص ہے ۔

اقبال کی سادگی تنہائی اور فطری کم آمیزی ان کے علمی شغف کی غمازی کرتی ہے ان کے مجالس علمی کے تذکرے اور شرق و غرب کے ارباب فکر و نظر پر ان کے تبصرے اس خیال کو مزید تقویت بخشتے ھیں ۔ چنانچہ مسولینی سے ملاقات کے دوران اقبال کا یہ کہنا کہ 'ھر شہر کی آبادی مقرر کرکے اسے حد سے نہ بڑھنے دو ، کیونکہ ' شہر کی آبادی جس قدر بڑھتی جاتی ہے تہذیبی و اقتصادی توانائی کم ھوتی جاتی ہے ، احادیث نبوی نیز ثقافت و تمدن

کی حرکیات پر غیر معمولی حکیمانہ نظر کی دلیل ہے۔

روزگار فقیر میں اقبال شاعر اور مفکر سے زیادہ ایک سچے مسلمان نظر آتے ہیں۔ ان کا دل امت مسلمہ کے ذرہ ذرہ معاملات سے متاثر ہو جاتا ہے، قرآن کریم کی تلاوت کرتے وقت ان پر رقت طاری ہو جاتی ہے۔ ذکر رسول پر آنکھوں سے آنسو جاری ہو جاتے ہیں کیفیت بدل جاتی ہے ایسا لگتا ہے کہ ان کے یہاں اس ذات سے ایک بے باکانہ لگاؤ اور والہانہ شغف موجود ہے۔

(محمد احمد سعید)

قارئین سے ایک التماس

اقبال اکادمی کوشش کر رہی ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے متعلق جس قدر معلومات فراہم ہوسکیں جمع کرے تا کہ علامہ اقبال کی ایک مبسوط اور مفصل سوانح حیات ترتیب دی جاسکے، لہذا اقبال ریویو کے قارئین سے التماس ہے کہ وہ اس کوشش میں اکادمی کا ہاتھ بٹائیں۔ براہ مہربانی آپ جو کچھ بھی علامہ اقبال کے متعلق ذاتی واقفیت کی بناء پر یا اپنے دوستوں اور عزیزوں کی معرفت جانتے ہیں، ایڈیٹر اقبال ریویو کو لکھ کر بھیجدیں۔ علامہ اقبال کے ہاتھ کے لکھے ہوئے خطوط اور مسودات کی عکسی نقول اور علامہ اقبال کی اصل تصاویر کی کاپیاں شکریہ کے ساتھ قبول کی جائیں گی۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THE Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate or develop Iqbal's Philosophy of the Self in its political, ethical, social, educational, legal, economic, artistic, religious, psychological and other aspects.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 8/-	£ 1

PRICE PER COPY

Rs. 2/-	5 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karach and printed by him at the Ferozsons Press, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

July, 1964

IN THIS ISSUE

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI